IRÉNIKON

Tome XXXIV 3me trimestre 1961

Éditorial

La Conférence interorthodoxe de Rhodes, qui devait avoir lieu l'an dernier et avait été remise sine die, *se réunira cette année du 25 septembre au 2 octobre. Au moment où ce fascicule paraîtra, les jeux seront faits. C'est un événement d'une importance exceptionnelle, dont on doit mesurer la valeur en regardant en peu en arrière. Il se produit quelques semaines avant la 3e Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises, qui se tiendra à New Delhi en novembre, et au moment où, dans l'Église catholique, la préparation du prochain concile, renforcée par l'activité du Secrétariat pour l'Unité, est en plein exercice. Les trois groupements de chrétiens se préoccupent donc en même temps de questions graves, concernant directement ou indirectement le problème de l'Unité. En effet, parmi les points que l'on sait devoir faire l'objet des délibérations de Rhodes, figurent les deux suivants : relations entre les Églises orthodoxes entre elles ; relations des Orthodoxes avec le reste du monde chrétien.*

Sans doute, on nous a bien fait comprendre qu'il n'y aura à Rhodes aucune décision ferme, cette réunion n'était à proprement parler qu'une préparation à un futur prosynode dont le programme est à l'étude depuis longtemps (cfr Irénikon, *1957, p. 220-221). N'empêche que le fait d'avoir pu la convoquer est tout de même un événement qui marquera.*

* * *

Il n'est pas inutile de rappeler qu'en 1920, au temps où Constantinople, libérée du joug des sultans, était sous l'occupation anglaise,

le Phanar, durant une vacance du siège patriarcal, fit une déclaration sous forme d'encyclique adressée à tout l'univers chrétien en vue de la réunion, et signée de douze métropolites. C'était la première fois que, depuis la chute de Constantinople tombée aux mains des Turcs en 1453, l'Orthodoxie était en mesure de faire un geste semblable. Depuis cette date, le monde occidental s'était lui-même divisé au XVIe siècle, et le patriarche de la seconde Rome, devenu libre, croyait pouvoir en l'occurrence jouer un rôle apostolique efficace. C'était tout à sa louange. Sans doute, la libération fut de courte durée et n'eut pas de suite. Mais le fait mérite d'être rapporté.

En effet, on a quelquefois considéré l'encyclique du Phanar de 1920 comme le premier document officiel dans la ligne de ce que serait plus tard le Conseil œcuménique des Églises. Le Dr. Visser 't Hooft s'en est servi pour établir son exorde dans son rapport d'ouverture à la réunion du Comité central de Rhodes en 1959, et il est à prévoir que ce fait sera rappelé lors de prochaine Conférence orthodoxe. Celle-ci est sans doute sans rapport direct avec le document de 1920. Cependant, elle émane du même patriarcat, et non plus cette fois, de la suppléance d'un siège vacant, mais du patriarche Athénagoras lui-même, qui fut l'agent principal de la préparation de cette réunion importante. Tout le monde le sait animé d'un zèle très sincère pour l'Unité, et les voyages qu'il a entrepris au cours de ces dernières années dans ce but, ainsi que les visites qu'il a reçues, font augurer de la réussite de son entreprise, vers laquelle les yeux de tous les œcuménistes sont tournés en ce moment.

Il s'agit tout d'abord de donner à l'Orthodoxie une unification plus grande. Il s'agit ensuite nous l'avons dit, de travailler au rapprochement avec les autres chrétiens. La convocation de cette Conférence a des engagements beaucoup plus profonds que ne le fut le geste du Phanar il y a plus de quarante ans. On doit présumer qu'elle se terminera aussi par un appel à l'Unité de tous les chrétiens, dans une formulation qu'on ne peut encore prévoir, mais qui sera nécessairement mise en relation avec celui que le Pape Jean XXIII a lancé à l'occasion de l'annonce du Concile. On peut prévoir aussi que l'Assemblée de New Delhi se ressentira de cet événement, et fera à sa manière un autre appel à l'unité. Cette volonté exprimée avec tant de convergence, même si elle ne se manifeste pas dans un

même contexte ecclésiologique, ne manquera pas d'influencer l'opinion, et ne pourra qu'intensifier la prière de tous les chrétiens.

* * *

On sait qu'à Rhodes six représentants de chaque patriarcat et de chaque autocéphalie de l'Église orthodoxe seront présents. Le patriarcat de Moscou enverra son contingent comme les autres. Un article du Journal officiel du Patriarcat de Moscou (n° 1961, n° 5, p. 74-75*) a exposé récemment, en termes relativement déférents somme toute, les raisons qu'avait celui-ci de prononcer un* Non possumus *à l'égard de tentatives d'Union avec l'Église catholique. Rappelons-nous qu'il parlait déjà ainsi il y a quelque dix années concernant son entrée dans le Conseil œcuménique des Églises. Cela a fini par se faire tout de même, puisque la question sera votée à l'Assemblée de New Delhi.*

L'Église du Patriarcat de Moscou passe en ce moment par une nouvelle période douloureuse de son existence, qui met plus que jamais en cause sa liberté. Il serait mal venu, pensons-nous, d'interpréter chacune de ses déclarations peu amènes envers les autres chrétiens, dans un sens trop absolu.

Églises locales et patriarcats à l'époque des grands conciles

L'organisation extrêmement centralisée de l'Église d'Occident, surtout depuis le moyen âge, l'influence de la théologie bellarminienne de l'Église, le prestige immense enfin dont jouit la papauté depuis le concile du Vatican ont été les facteurs principaux qui ont contribué à estomper dans la pensée catholique le rôle et l'importance de la notion d'Église locale. On sait même qu'une tendance très nette d'une certaine théologie voudrait, de façon plus ou moins consciente, ne voir dans le patriarcat qu'un titre honorifique assez anachronique et dans les évêques que des fonctionnaires, dépositaires temporaires de l'autorité centrale pour la fraction de l'Église catholique dont la charge leur est confiée [1].

Pour reprendre conscience de la fonction essentielle de l'Église locale et des patriarcats au sein de la communion catholique, il n'est donc pas inutile d'essayer de redécouvrir la conception de l'organisation de l'Église qui fut celle des Pères et des théologiens de l'époque des grands conciles œcuméniques des premiers siècles, et pour cela voir quelle fut cette organisation et comment elle évolua sous la poussée de facteurs historiques d'ordre divers.

1. Cfr D. O. Rousseau, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875*, dans *Irénikon*, XXIX (1956), p. 121 sv. et la note 1 de la p. 122 ; D. Th. Strotmann, *L'Évêque dans la tradition orientale*, dans *Irénikon*, XXXIV (1961), p. 147 sv. — Dans la tendance à laquelle nous faisons allusion, se situe l'article récent du P. M. R. Gagnebet, *L'Origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal au concile selon Bolgeni*, dans *Divinitas*, V (1961), p. 431 sv.

I. L'organisation de l'Église avant le concile de Nicée.

De l'examen de l'histoire de l'Église durant les trois premiers siècles jusqu'au concile de Nicée, ressortent deux données qui doivent être mises dans un particulier relief, car elles commandent toute l'évolution postérieure de l'organisation ecclésiastique : ce sont le groupement des Églises locales en provinces ecclésiastiques et l'idée d'apostolicité.

Un coup d'œil jeté sur la carte de l'empire romain à l'aube du IVe siècle, fait apparaître immédiatement un développement extraordinaire du christianisme dans quelques régions bien déterminées, alors que d'autres d'une superficie bien plus considérable n'ont encore été que très peu touchées par le message évangélique. L'Afrique proconsulaire, l'Asie, l'Osroène et l'Arménie sont déjà des pays à immense majorité chrétienne où l'organisation ecclésiastique connaît un développement déjà considérable et presque définitif. L'Italie centrale, la Bétique en Espagne du Sud, l'Égypte du Delta, la Syrie et la Palestine comptent dès cette époque un nombre plus réduit, mais déjà important de sièges épiscopaux. En dehors de ces régions, on ne peut guère parler que d'une diaspora chrétienne, établie dans les villes de l'empire. La Gaule, l'Espagne du Nord, la Dalmatie et la Grèce, sans parler d'autres contrées plus lointaines, sont encore peu marquées par le christianisme, même si l'on y trouve des sièges déjà importants ou qui ont déjà fait parler d'eux dans l'histoire et les lettres chrétiennes de ces trois premiers siècles, comme Corinthe ou Lyon.

Ces communautés chrétiennes dans l'empire romain ne vivent pas cloisonnées, repliées sur elles-mêmes. Bien au contraire, dans la communion de la foi catholique, elles entretiennent entre elles des relations constantes, relations personnelles, comme celles de Polycarpe de Smyrne qui rencontra à Rome le pape Anicet, mais surtout relations épistolaires : Denys de Corinthe écrit aux communautés d'Athènes, de Lacédémone, de Gortyne en Crète, d'Amastris du Pont, de Cnosse, de Rome [1]. L'évêque de Cnosse lui répond et lui demande d'écrire encore [2].

1. Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, 1-13.

2. Cfr D. B. Botte, *Prebyterium et Ordo episcoporum*, dans *Irénikon*, XXIX (1956), p. 18.

Qu'un problème de quelque importance soit débattu dans une région, c'est entre les Églises de l'univers catholique un commerce épistolaire destiné à témoigner qu'au sein de l'unité de foi, on cherche solidairement la décision opportune à prendre.

A propos de la question pascale, Eusèbe possède, dans la riche bibliothèque de Césarée, tout un gros dossier des échanges de lettres qui eurent lieu entre les évêques du monde chrétien à ce propos. L'Église locale n'est donc pas isolée au sein de la chrétienté. Bien au contraire, dès le second siècle elle apparaît comme déjà organisée. La question pascale agite les Églises ; des synodes se réunissent dans les diverses provinces. Eusèbe nous dit en effet :

Des synodes et des assemblées d'évêques se réunirent donc à ce sujet ; et tous d'un commun accord portèrent par lettre un décret ecclésiastique *pour les fidèles de partout*, décidant que le mystère de la résurrection du Seigneur d'entre les morts ne serait jamais célébré un autre jour que le dimanche et que ce jour-là seulement nous observions la fin des jeûnes de Pâques. On possède encore jusqu'à présent la lettre de ceux qui s'assemblèrent alors en Palestine et que présidaient Théophile, évêque de la chrétienté de Césarée, et Narcisse, évêque de celle de Jérusalem. De même on a une autre lettre sur la même question de ceux qui étaient réunis à Rome : elle montre que Victor y était évêque ; une autre des évêques du Pont, que présidait Palmas, comme le plus ancien [ce même Palmas, évêque d'Amastris métropole de la province du Pont jusqu'à Dioclétien, auquel avait écrit Denys de Corinthe] ; une autre encore des chrétientés de Gaule, dont Irénée était l'évêque ; et encore des évêques de l'Osroène et des villes de ce pays ; et spécialement de Bacchyle, évêque de l'Église de Corinthe, et d'un très grand nombre d'autres : ils exposent la même et unique opinion et décision et établissent le même décret (...) XXIV : Mais les évêques de l'Asie affirmaient avec force qu'il fallait conserver l'ancienne et primitive coutume qui leur avait été transmise ; ils étaient dirigés par Polycrate [l'évêque d'Éphèse] ; lui-même aussi, dans la lettre qu'il écrivit à Victor et à l'Église des Romains, expose en ces termes la tradition venue jusqu'à lui. (Eusèbe cite alors la lettre de Polycrate) [1].

Ce récit d'Eusèbe prouve deux choses : que les Églises locales

1. *H. E.*, V, XXIII-XXIV.

étaient groupées par provinces et tenaient des synodes provinciaux ; qu'à la tête de chaque province l'évêque de la métropole civile était le président et se chargeait des relations avec les autres métropolitains : Théophile pour Césarée et la Palestine, assisté de l'évêque Narcisse de Jérusalem (une situation un peu spéciale sur laquelle nous reviendrons), Victor pour Rome et l'Italie, Palmas pour Amastris et le Pont, Polycrate pour Éphèse et l'Asie [1].

On a donc déjà à la fin de ce second siècle une organisation hiérarchique correspondant en gros à celle de l'administration civile, ceci 140 ans avant Nicée [2].

Par ailleurs, au troisième siècle, d'autres témoignages viennent confirmer ces données : Les synodes des Églises d'Afrique sont présidés par Cyprien de Carthage ; les Églises de Bétique sont groupées autour de Séville, la métropole ; celles de Cappadoce autour de Césarée. A mesure que s'étend la foi chrétienne, l'organisation se renforce. Cette jeune Église d'Afrique et celle d'Alexandrie comptent parmi les plus considérables du monde d'alors. Des conciles plus importants groupent les évêques de plusieurs provinces, comme celui tenu vers 230 à Iconium de Pisidie où s'assemblent les évêques des provinces de Phrygie, de Galatie, de Cilicie et de Cappadoce. Dans l'affaire de Paul de Samosate on voit se réunir à Antioche en 264 les évêques de Palestine, d'Arabie, de Cilicie, de Cappadoce, de Pisidie et du Pont. Métropole de la Syrie première, Antioche, l'une des plus vieilles terres chrétiennes, jouit du prestige d'une capitale. Elle

1. Le groupement provincial des Églises est très ancien en Orient où il paraît remonter presque à l'époque apostolique. En Occident cette organisation semble plus tardive. Il en est de même pour l'Égypte. Cfr J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)*, Paris, 1958, p. 382.

2. Le fait mérite d'être relevé et nous y revenons plus bas. L'idée que le premier concile de Nicée aurait créé l'Église d'empire n'est encore que trop répandue aujourd'hui. C'est à juste titre que les historiens modernes réagissent contre elle. Cfr l'article de Mgr G. JOUASSARD, *Sur les Décisions des conciles généraux du IVe et Ve siècles dans leur rapport avec la primauté romaine*, dans *Istina*, IV (1957) p. 485 sv. et surtout les bonnes pages de F. DVORNIK dans *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Harvard, 1958, p. 5 sv.

groupe les chefs d'Église des diverses métropoles pour un concile d'une ampleur déjà considérable [1].

Tout ceci nous confirme que, dans la chrétienté, l'organisation provinciale et super-provinciale (ce qui deux siècles plus tard deviendra les patriarcats) correspond en fait à l'administration civile et ceci bien avant Nicée. La chose s'explique tout naturellement d'ailleurs, puisque c'est à partir des métropoles que s'est diffusé le christianisme dans les cités moins importantes.

Second trait à noter dans la physionomie de l'Église avant Nicée, c'est l'importance attachée aux sièges apostoliques. Le premier témoignage vraiment clair que l'on rencontre de cette idée de succession apostolique comme témoin de la foi de l'Église une, se trouve chez saint Irénée dans le célèbre passage sur l'Église de Rome. L'évêque de Lyon avoue qu'il serait trop long, pour témoigner de l'universalité de la foi apostolique gardée par toutes les Églises de l'univers, d'énumérer les successions épiscopales depuis les apôtres, de chacune de ces Églises. Aussi s'en tient-il à quelques-unes, les plus importantes : Rome, tout d'abord, fondée par Pierre et Paul, mais aussi Smyrne, Église fondée par les apôtres, avec Polycarpe comme évêque, qu'Irénée avait connu personnellement, Éphèse enfin, l'Église fondée par Paul et où résida Jean. Irénée se contente de ces trois témoins. Chacune de ces trois Églises tient la même règle de foi transmise par les apôtres [2].

Quelques années après Irénée, dans le *De Praescriptione*, Tertullien insiste à son tour sur cette notion d'Église apostolique. Toutes les Églises locales sont des filles, des « rejetons » [3] des Églises fondées par les apôtres et peuvent rendre compte de leur succession apostolique. « Elles sont toutes primitives, toutes apostoliques, puisque toutes sont une. Pour attester cette unité, elles se communiquent réciproquement la paix, elles échangent le nom de frères, elles se rendent mutuellement les devoirs de l'hospitalité » [4].

« Dans ces conditions il est clair que toute doctrine qui est en

1. Cfr B. Botte, *art. cit.*, p. 19 sv.
2. *A. H.*, III, 3 et sv.
3. XX, 6.
4. XX, 7-9.

accord avec celle de ces Églises, *matrices* et *sources de la foi*, doit être considérée comme vraie, puisqu'elle contient évidemment ce que les Églises ont reçu des apôtres, les apôtres du Christ, le Christ de Dieu. »

Parmi ces Églises, matrices et sources de la foi, Tertullien nomme, comme Irénée, Smyrne et Rome [1], Éphèse [2] ; il leur ajoute Corinthe et Philippes. Dans son argumentation donc comme dans celle d'Irénée, aucune liaison entre l'importance politique d'une cité et son importance ecclésiastique qui découle tout entière du fait qu'elle se rattache directement aux apôtres.

Un siècle plus tard, de son côté, Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique*, dont on sait qu'elle était déjà rédigée pour l'essentiel bien avant Nicée, insiste, lui aussi, sur cette idée de l'importance des Églises apostoliques. Il s'applique en effet à donner les catalogues des évêques des principaux sièges en les rattachant à un apôtre : A Alexandrie, Annianos succède à saint Marc [3]. A Rome, Lin reçoit l'épiscopat après le martyre de Pierre et de Paul. Eusèbe reconnaît qu'il n'est pas facile de dire pour chaque Église, fondée soit par Pierre, soit par Paul, lequel de leurs disciples leur a succédé [4]. Toutefois on rapporte, nous dit-il, que c'est Timothée à Éphèse, Tite en Crète ; Crescens fut envoyé dans les Gaules ; Denys l'Aréopagite devint le premier évêque d'Athènes [5]. Eusèbe ajoute d'ailleurs qu'il a l'intention explicite de mentionner par la suite pour les Églises dont il parle, la succession apostolique. C'est ainsi qu'au chapitre 11 du livre III, il indique que Siméon succéda à Jacques de Jérusalem.

En fait, et la chose vaut d'être notée, les listes épiscopales qu'il possède se limitent aux grands sièges : Jérusalem, Rome, Alexandrie, Antioche [6], avec une insistance toute spéciale pour Rome et Alexandrie, sièges pour lesquels sa documentation paraît être beaucoup mieux fournie. Il est d'ailleurs notable qu'il en parle habituellement de façon conjointe [7].

1. XXXII, 2.
2. XXXVI, 1-2.
3. *H. E.* II, 24.
4. III, 4.
5. *Ibid.*
6. III, 22.
7. Cfr IV, 1 ; IV, 4 ; IV, 10 ; V, 22.

En tout cas, de l'histoire d'Eusèbe on doit tirer la conclusion qu'il attachait une importance toute spéciale à l'origine apostolique des principaux sièges de la chrétienté. Dvornik, dans un récent et remarquable ouvrage, note que cette idée d'apostolicité est beaucoup plus ferme et beaucoup plus apparente en Occident où Rome est le seul siège apostolique, qu'en Orient où elle tient très peu de place [1]. Il est vrai, en effet, que l'Orient s'est organisé en suivant strictement les divisions des provinces civiles et que Rome, en face, exerçait sur l'Occident une autorité hors-pair en raison de sa fondation par Pierre et Paul. Toutefois l'observation de Dvornik me paraît devoir être nuancée si l'on considère le point de vue d'Eusèbe. L'intérêt qu'il porte à la fondation apostolique des principaux sièges de l'Orient — les futurs patriarcats — est très grand. Or la façon de voir du premier historien de l'Église a influencé tous ses continuateurs.

On conviendra, d'autre part, que la réorganisation politique de l'empire par Dioclétien en 297, si elle ne modifia pas pour l'essentiel l'autorité des sièges qui remontaient à la plus haute antiquité, eut cependant des répercussions locales. C'est ainsi qu'Amastris perdit son rang de métropole, au profit de Gangres pour la Paphlagonie et Néocésarée pour le Pont.

En somme, bien avant Nicée, et même de toute antiquité, l'organisation ecclésiastique moulée sur la structure politique de l'empire est une chose normale. Cela ne préjuge nullement du caractère apostolique de toutes les Églises. Toutes, directement ou indirectement, ont été fondées par les apôtres. Eusèbe enfin s'applique à mettre en relief cette origine apostolique pour les principales d'entre elles qui se trouvent coïncider avec les grandes capitales de l'empire. Jérusalem toutefois, qui a perdu toute importance au point de vue politique, jouit dès les temps les plus reculés d'une situation privilégiée, comme en témoignent le synode palestinien réuni au moment de la question pascale et le fait qu'Eusèbe, à l'égal de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, s'applique à en établir la succession apostolique.

1. *The Idea of Apostolicity, supra cit.*, p. 42 sv.

II. Le quatrième siècle et les conciles jusqu'à Chalcédoine.

La controverse arienne qui empoisonna la vie de l'Église au IVe siècle, a eu des répercussions importantes, non seulement dans le domaine de la pensée théologique, mais aussi dans l'évolution de la situation des Églises locales. En plus de ses décisions doctrinales, le concile de Nicée a porté des canons disciplinaires dont plusieurs touchent à l'organisation ecclésiastique : les canons 4, 5, 6, 7.

Le canon 4 décrète qu'un évêque doit être ordonné par au moins trois évêques de la province (ἐπαρχία) auquel il appartient. Il suppose donc l'organisation des sièges par provinces, dont nous avons vu qu'elle remontait aux temps les plus anciens. Par ailleurs, comme l'ont noté des historiens récents, il n'innove nullement en décrétant qu'un évêque doit être ordonné par ceux de sa province. C'était là l'usage consacré par la tradition ; il entend seulement mettre fin à des abus locaux, comme ceux qui occasionnèrent en Égypte le schisme mélétien.

Le canon 5 concernant les sentences de déposition ou d'excommunication, décrète que chaque année, au printemps et à l'automne, les évêques de chaque province se réuniront en synode. Ici encore, nous le savons, l'institution des synodes provinciaux n'est pas une nouveauté. Elle prend acte d'un usage immémorial. Seule la périodicité peut surprendre, vu qu'en de nombreuses régions de l'empire les communications n'étaient pas aisées et que le canon 4 reconnaissait qu'il n'était pas toujours possible à tous les évêques d'une province de prendre part à l'installation d'un des leurs. On notera seulement que les Pères de Nicée attachent la plus grande importance à ce que les décisions majeures concernant la vie de l'Église — déposition d'un clerc ou excommunication — ne soient pas laissées à l'arbitraire d'un juge, mais soient prises collégialement par les évêques d'une province.

On connaît d'autre part, le célèbre canon 6. De façon directe, il vise uniquement le cas d'Alexandrie et décrète que son évêque a autorité sur la Lybie et la Pentapole. Mais ce qui en fait tout l'intérêt c'est qu'en comparant la situation d'Alexandrie à celle de Rome et d'Antioche, il reconnaît à ces trois métropoles une place privilégiée dans l'organisation ecclésiastique, quelle que

soit l'interprétation discutée qu'il faille donner à ce canon [1].

Ces sièges coïncident, on le sait, avec les capitales du monde d'alors, Rome pour l'Occident, Alexandrie pour l'Égypte, Antioche pour le diocèse d'Orient. Mais on se souvient que ce sont aussi les trois sièges dont Eusèbe, tout au long de son *Histoire Ecclésiastique*, donne constamment les successions épiscopales à partir des apôtres.

Le même Eusèbe, on se le rappelle, relève aussi fidèlement les successions épiscopales de Jérusalem. Or le canon 7 de Nicée est consacré à régler le cas particulier de l'Église de la Ville Sainte. Détruite et débaptisée sous Hadrien, Aelia Capitolina n'est plus en effet entre le second et le quatrième siècle qu'une Église de moindre importance, suffragante de la métropole de Césarée. Elle jouit cependant d'un prestige particulier ; point de départ de la foi chrétienne, elle est aussi le siège épiscopal du premier évêque de l'Église naissante ; ce prestige lui vaut des honneurs spéciaux, et ceci, selon toute probabilité, depuis une date très reculée. On a noté en effet que durant la querelle pascale du IIe siècle, Eusèbe parle de ceux qui s'assemblèrent en Palestine et que présidaient Théophile, évêque de la chrétienté de Césarée et Narcisse, évêque de Jérusalem. Pour ce synode palestinien, il y a donc une sorte de double présidence, de l'évêque de Césarée d'abord, de celui de Jérusalem ensuite. Il paraît clair qu'on a là un indice de ces honneurs particuliers dévolus à l'évêque de la Ville Sainte en raison de l'importance apostolique de son siège. Ils remontent donc à une très haute antiquité. Les Pères de Nicée, ici encore, ne font que sanctionner un état de choses immémorial : « Parce que c'est une coutume établie et une vieille tradition, dit le canon 7, que l'évêque d'Aelia soit traité avec un honneur spécial, il jouira de la préséance d'honneur, mais de telle manière que la métropole (de Césarée) conserve la dignité qui est son droit. »

Est-ce à dire, comme le veut Dvornik, que l'idée d'apostolicité ne joue aucun rôle dans leurs décisions [2] ? Il est clair que les canons n'y font aucune allusion. Ils se réfèrent seulement aux usages antérieurs qu'ils entérinent ou confirment. Toutefois, que

1. Cfr Dvornik, *op. cit.*, p. 8 sv.

2. Dvornik, p. 22 sv. et 48 sv. où il met pourtant certaines nuances importantes.

les Pères de Nicée aient reconnu que la tradition et la coutume attribuaient au siège de Jérusalem des honneurs particuliers, ne peut s'expliquer que par l'idée implicite que sa dignité spéciale lui venait de son origine.

N'oublions pas d'autre part qu'Eusèbe, évêque de cette Césarée de Palestine dont dépendait le siège de Jérusalem, eut dans le concile une action importante. Ne doit-on pas voir sa main dans le canon 7 ? Il le concernait directement. Son désir était sans doute que les privilèges anciens de la Ville Sainte fussent confirmés, dans la mesure où restait sauf son droit de métropolitain.

Par ailleurs si les quatre sièges de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem étaient mis dans un relief particulier, cela ne peut s'expliquer uniquement par la situation politique des trois premiers et par les privilèges anciens reconnus au quatrième. Le fait que ces quatre sièges sont justement les mêmes que ceux dont le même évêque de Césarée avait établi l'origine apostolique dans son *Histoire Ecclésiastique*, ne peut être l'effet du hasard [1].

Toutefois, il reste vrai, comme le relève Dvornik, que l'idée d'apostolicité pour ces sièges, est mise en veilleuse durant tout le quatrième siècle en Orient. Un facteur nouveau est intervenu, en effet, auquel il nous faut désormais prêter attention : l'importance de l'empereur et de la résidence de la cour.

Le concile de Nicée n'apparaît donc nullement comme un point de départ, la mainmise de l'empire devenu chrétien sur l'Église des apôtres et des martyrs, mais bien au contraire, comme un aboutissement logique : deux notions d'ordre différent y fusionnent : celle de l'organisation provinciale et super-provinciale de l'Église se conformant aux divisions de l'administration civile ; celle d'Églises apostoliques, parmi lesquelles tiennent la première place Rome, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, les futurs patriarcats.

Après Nicée, la crise arienne plonge l'Église entière dans la confusion pour plus d'un demi-siècle. L'empereur devenu chrétien se fait de plus en plus l'arbitre de ces querelles intérieures. Son rôle devient immense. A Arles en 314, déjà, à Nicée en 325,

1. Voir Dvornik, p. 42 et sv.

l'empereur avait assemblé des conciles pour régler les questions pendantes. Mais avec les développements de l'affaire arienne, les questions rebondissent en tout sens. Il ne s'agit plus, dès lors, de convoquer comme à Nicée l'ensemble de l'épiscopat de l'empire pour trancher solennellement. Les conciles se multiplient. Dans tous l'empereur exerce son action, la plupart du temps directement, et les décisions prises sont habituellement désastreuses pour l'orthodoxie. En fait l'empereur fait se réunir en synode les évêques qui se trouvent à la cour, des ariens bien souvent. Tel fut le cas du concile de Tyr en 335 qui condamna Athanase. Constantin avait invité les évêques à s'y assembler en se rendant à Jérusalem pour la dédicace de la basilique de la Résurrection. Lui-même devait y être présent. Condamné, Athanase se rend à Constantinople pour se faire rendre justice. Il prie l'empereur de convoquer les évêques qui l'entendront. Mais le concile réuni se retourne contre lui ; il est exilé à Trèves. Toutefois les eusébiens ne désarment pas. A Antioche se réunit en 341 le concile des Encénies qui condamne à nouveau l'évêque d'Alexandrie. En 345 et 347 à Milan où réside l'empereur Constant, s'assemblent d'autres conciles. Puis ce sont les trois conciles de Sirmium où séjourne alors le prince, le concile d'Arles de 353 auprès de Constance et en 360 les délégués des deux conciles de Rimini et de Séleucie rejoignent le souverain à Constantinople où se tient derechef un concile. Enfin s'étant déplacé à Antioche, Constance y assemble un grand concile. Plus tard, décidé à rétablir l'orthodoxie et la paix de l'Église, le nouvel empereur Gratien réunit encore un synode à Sirmium, où il séjourne en 378, et son collègue Théodose, qui s'installe définitivement à Constantinople en 381, y convoque le second concile œcuménique.

Ce rappel sommaire de quelques dates qui jalonnent la crise arienne, montre à l'évidence que les assemblées conciliaires réunies par les empereurs prennent au IVe siècle une place considérable dans la vie de l'Église. De cette manière de procéder des princes chrétiens va naître une jurisprudence nouvelle qui aura une répercussion considérable sur la vie ecclésiastique de l'Orient.

Au concile de 381 le canon 3 sanctionne un état de fait : l'évêque de Constantinople aura la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, parce que cette ville est la Nouvelle Rome. Ce canon

célèbre consacre donc deux choses : la relation entre l'importance d'un siège épiscopal et la place de cette cité dans l'administration civile. Ainsi avions-nous vu les métropoles des provinces civiles jouir depuis les temps les plus reculés d'un droit de présidence parmi les évêques de la province. Le canon 9 du concile d'Antioche de 341 a reconnu ce droit pour les métropoles. Les évêques des capitales Rome, Alexandrie, Antioche, jouissent d'une juridiction hors-pair. Constantinople, devenue capitale depuis Constantin et surtout depuis Théodose, se voit reconnaître la seconde place, parce qu'elle est la Nouvelle Rome.

Mais le canon 3 consacre aussi autre chose : ce n'est pas seulement parce que Constantinople est capitale politique qu'elle jouit désormais de tels privilèges ; c'est parce qu'elle est aussi la résidence de l'empereur.

De fait, dès cette époque apparaît une institution nouvelle, le synode permanent, ou *synodos endimousa*, héritier des conciles réunis par les empereurs dans leurs diverses résidences au cours de la crise arienne. De ce synode *endimousa* le concile de Chalcédoine donnera une définition dont nous aurons à nous occuper plus loin.

Dans une analyse très pertinente, le P. Hajjar a montré qu'on peut relever des traces certaines de son existence dès l'époque de Nectaire, placé sur le siège de la Nouvelle Rome par les Pères du second concile œcuménique [1]. Autrement dit, dès que Constantinople devient effectivement capitale de l'empire sous Théodose et, dès après le concile de 381 qui reconnaît à son évêque une primauté d'honneur après celui de Rome, cette Église jouait dans le monde oriental un rôle de premier plan, admis bon gré mal gré par toutes les autres Églises. On relève sous Nectaire trois cas d'interventions disciplinaires de l'Église de Constantinople dans les affaires orientales [2]. La première a trait à la contestation du siège de Bosra, métropole d'Arabie dans le diocèse d'Orient et donc sous la juridiction d'Antioche. Deux évêques Bagadius et Agapius prétendaient à ce siège. Délégué par le pape Sirice pour

1. J. Hajjar, *Recherches sur le synode « endimousa ». I. Les Origines du synode permanent et son institution conciliaire,* dans *Proche-Orient Chrétien,* V (1955), p. 113-138. *II. Le Synode permanent et le développement du siège byzantin de 381 à 451, ibid.,* p. 216-239.

2. Hajjar, *art. cit.,* p. 219 sv.

trancher la question, Théophile d'Alexandrie s'en remit à un synode des principaux hiérarques de l'Orient, réuni à Constantinople sous la présidence de Nectaire.

La seconde intervention de Nectaire concerne un évêque du diocèse du Pont qui, à cette époque, ne relevait pas encore de la compétence de Constantinople, mais gardait son indépendance. A la demande de saint Grégoire de Nazianze, son successeur sur le siège de la Nouvelle Rome prend en main la cause de Bosporius, évêque de Colonia du Pont, pour qu'elle soit soustraite aux tribunaux civils.

Enfin une troisième fois Nectaire doit s'occuper d'une affaire qui apparemment ne relève pas de la juridiction de Constantinople. Il y est invité par Ambroise de Milan qui le prie de déposer Gérontius son ancien diacre, évêque indigne de Nicomédie. Nectaire n'y réussit point, mais il est intéressant de relever qu'une fois de plus c'est à l'évêque de la ville impériale que l'on s'adresse pour résoudre une difficulté dans l'Église d'Orient.

Sous le successeur de Nectaire, saint Jean Chrysostome, les interventions de l'évêque de Constantinople dans les affaires d'Orient sont aussi fréquentes. Le concile du Chêne réuni pour condamner et déposer Jean, ne retient pas ces interventions comme grief à sa charge, preuve qu'elles étaient légitimées par le droit, comme Hajjar l'a parfaitement montré contre divers historiens modernes.

En cette fin de IVe siècle et au début du Ve, une Église présente le cas d'une évolution tout à fait intéressante. Je veux parler de l'Église de Perse. Elle est la seule (mise à part, peut-être, l'Église arménienne) sur laquelle nous soyons assez bien renseignés, parmi celles qui se trouvent hors des frontières de l'empire.

Jusqu'au IVe siècle, l'Église perse paraît avoir eu une organisation encore très sommaire et bien peu homogène. Elle semble avoir ignoré le système des provinces groupées autour d'un métropolitain. Ceci peut s'expliquer assez bien du fait qu'à la différence de l'administration civile romaine fortement hiérarchisée d'un bout à l'autre de l'empire, le royaume perse se présentait comme une organisation féodale chaotique de principicules qui reconnaissaient de plus ou moins bon gré l'autorité du

roi des rois. Aucun lien précis ne rattachait entre elles, apparemment, les Églises locales et il semble bien que certains sièges possédaient en même temps plusieurs titulaires.

Au commencement du IV[e] siècle, Papa bar 'Aggai, évêque de Séleucie-Ctésiphon, voulut donner une organisation un peu plus consistante aux Églises de l'empire sassanide et, dans ce dessein, projeta de les fédérer sous son autorité, lui-même agissant comme vicaire pour la Perse des « Pères occidentaux », c'est-à-dire des évêques de Mésopotamie et de Syrie euphratésienne. Le projet de Papa paraît avoir soulevé les plus vives oppositions parmi ses collègues et entraîné sa déposition [1].

Mais la persécution de Sapor II qui régna quarante ans (339-379) fut terrible pour cette chrétienté. Les fidèles étaient considérés comme des agents de l'empire romain, ennemi de la nation persane, et traités comme tels. La persécution cessa avec l'avènement de Yazdegerd I[er] et l'Église, sous la pression des ambassadeurs byzantins à la cour du Grand Roi, se vit reconnaître une existence légale.

En 410 une nouvelle ambassade byzantine où Maruta, évêque de Maïpherqat en Mésopotamie, tenait une place prépondérante, obtint un plein succès. Sur le conseil de Maruta le roi Yazdegerd fit aussitôt convoquer un grand concile à Séleucie qui s'ouvrit le 1[er] février 410. Quarante évêques de Perse y prirent part sous la présidence d'Isaac, évêque des Villes Royales. Après avoir souscrit aux actes et aux canons de Nicée, le concile régla la situation de l'Église de Perse. Cette législation était destinée à lui donner une organisation homogène et à réprimer l'anarchie endémique qui y régnait. On régla que le titulaire du siège de Séleucie et Ctésiphon serait le grand métropolitain et le chef de tous les

1. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904, p. 20 sv. Papa paraît avoir été le premier évêque des Villes Royales, comme en témoigne la Chronique d'Arbèle. Cfr F. Zorell, *Chronica ecclesia arbelensis*, dans *Orientalia Christiana*, VIII, 4 (1927), p. 175. Cette chronique confirme les indications des sources que cite Labourt (*op. cit.*, p. 21, n. 1) : Papa a été déposé parce qu'il prétendait s'arroger la suprématie sur tous les autres évêques, « comme s'il fallait qu'il n'y eût qu'une seule tête ». Pourtant après consultation des évêques occidentaux (c'est-à-dire de l'empire romain), les Perses paraissent avoir admis la primauté de Papa (*Chron. eccl. arbel.*, ed. Zorell, p. 177-178).

évêques ; son suffragant l'évêque de Kaškar, le remplacerait pendant la vacance du siège. Au-dessous de lui seraient cinq métropolitains, établis dans les capitales des provinces. Une trentaine d'évêques dont la juridiction était soigneusement délimitée, étaient soumis à ces métropolitains. Enfin quelques chrétientés isolées ou lointaines n'étaient pas comprises dans les circonscriptions provinciales et gardaient leur autonomie [1].

L'œuvre accomplie par le concile était des plus importantes. Chose plus remarquable encore, cette œuvre fut sanctionnée par le roi qui, nouveau Constantin, devenait le protecteur de l'Église. Il fut décidé, en effet, que les nominations des évêques et autres dignitaires seraient approuvées par le roi et que celui-ci châtierait les délinquants ; en retour les évêques ordonnèrent des prières pour lui.

Durant les dix années qui suivirent, l'Église de Perse, pourtant, ne trouva pas encore la paix que le grand concile de Séleucie aurait dû lui procurer. Avec le temps le roi Yazdegerd s'était fait, à son tour, persécuteur des chrétiens ; d'autre part, comme souvent en temps de persécution, l'ordre était encore loin d'être parfait à l'intérieur de l'Église.

En 422 des évêques s'insurgèrent contre le catholicos Dadišo, le déposèrent et, mettant les Perses dans leur parti, le firent incarcérer par ordre du roi. Libéré grâce aux bons offices des ambassadeurs de Théodose II, il renonça à sa charge et se retira dans un couvent.

Mais les évêques les plus considérables comprenant qu'avec l'autorité du pasteur suprême, celle de tous les pasteurs était mise en question, s'assemblèrent en un concile (424) et supplièrent Dadišo de revenir sur sa décision. Le métropolitain de Beit-Laphât, Agapit, titulaire de l'un des premiers sièges de l'Église perse, traita en détail la question de la primauté du siège de Séleucie et conclut :

« Chaque fois que le schisme et la discorde ont existé chez nous, les pères occidentaux (les Syriens byzantins) ont été les soutiens et les auxiliaires de cette paternité (le catholicos) dont nous sommes tous les disciples et les enfants. (...) Ils nous ont aussi

1. Cfr Labourt, *op. cit.*, p. 98.

délivrés et libérés des persécutions excitées contre nos pères et contre nous par les mages, grâce aux ambassadeurs qu'ils envoyèrent en notre faveur à diverses époques. Mais maintenant que la persécution et l'angoisse se sont tellement appesanties sur nous, le temps ne leur permet pas de s'occuper de nous comme auparavant ». Il faut donc que les Perses s'aident eux-mêmes et supplient Dadišo, « qui est pour nous le Pierre, chef de notre assemblée ecclésiastique » de retirer sa démission [1].

Dadišo accepta de reprendre sa charge et les pères du concile décrétèrent que « les Orientaux ne pourront se plaindre devant les patriarches occidentaux de leur patriarche ; et que toute cause qui ne pourra être portée en présence de celui-ci sera réservée au tribunal du Christ » [2].

Cette décision consacrait à la fois l'indépendance de l'Église de Perse vis-à-vis des byzantins, en l'occurrence du patriarcat d'Antioche, et la suprématie absolue du catholicos de Séleucie. Elle était motivée par l'isolement où se trouvait la chrétienté persane hors de l'empire byzantin, par les terribles persécutions qu'elle

1. LABOURT, p. 123, d'après J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p. 289-294. Il faut relever l'insistance d'Agapit à comparer l'évêque des Villes Royales à l'apôtre Pierre et à voir en lui son successeur. L'évêque de Beit-Laphat lui applique même expressément le texte de *Mt.* 16, 18-19 qu'il commente ainsi : « De même que le Père de vérité est un, que son Fils, le Christ sauveur, est un, que son Esprit vivifiant et consolateur est un : de même, le Fils ne s'est choisi qu'un seul intendant fidèle, Simon Bar Yona, surnommé Pierre, à qui il fait cette promesse : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église » et : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux » ; mais il n'a pas été dit par le Christ à tous ses disciples : « Sur vous je bâtirai », ni : « Je vous donnerai ». Le don du sacerdoce a été concédé à tous les apôtres, mais le principat unique, c'est-à-dire la paternité spirituelle, n'a pas été donnée à tous ; et pour un seul Dieu véritable, il n'y a aussi qu'un seul économe fidèle, qui est le chef, le directeur et le procureur de ses frères. Ces lois et ces constitutions sont observées dans notre Église » (*Synod. Or.*, p. 292). Et Agapit termine ainsi : Supplions notre Père (Dadišo) « qu'il retourne à son siège paternel et qu'il reprenne le gouvernement sur nous, selon le précepte du Christ à Pierre, chef des Apôtres » (*ibid.*, p. 294). De son côté la chronique d'Arbèle résume bien les choses en disant que dans ce synode « les Pères définirent la principauté du patriarche de Ctésiphon sur tous les évêques, comme la principauté de Mar Pierre sur les apôtres » (Cfr ZORELL, *l. c.*, p. 189). Voir aussi sur ce sujet l'art. de W. DE VRIES, *Zum Kirchenbegriff der nestorianischen Theologen*, dans *O. C. P.* XVII (1951), p. 101-102, qui montre que l'idée de la succession pétrinienne du catholicos s'est encore développée avec les siècles.

2. LABOURT, *op. cit.*, p. 123.

avait à subir et par l'impossibilité de recourir aux Églises occidentales pour trancher les litiges qui s'élevaient en son sein. Cette autonomie qu'assume ainsi l'Église de l'empire sassanide n'est nullement provoquée par une attitude schismatique vis-à-vis de l'ensemble de la chrétienté ; encore moins par des divergences dogmatiques qui ne se produiront que plus tard, au moment des luttes christologiques. Sa seule cause est la situation politique particulière à cette Église. Le considérant invoqué par Agapit est pourtant particulièrement intéressant : l'Église de Perse est dans la nécessité de se créer une indépendance vis-à-vis du monde byzantin. En conséquence elle reconnaît que l'évêque de Séleucie-Ctésiphon jouit en son sein d'une primauté, « qu'il est Pierre, chef de notre assemblée ecclésiastique, et que nous sommes ses disciples et ses enfants ». Ce considérant unit donc étroitement les deux données que nous avons dejà relevées précédemment : la liaison immémoriale (Agapit le reconnaît) entre l'importance politique d'une cité (en l'occurrence les Villes Royales) et l'importance de son siège épiscopal ; et d'autre part, l'autorité apostolique dont jouit son titulaire.

Par la suite, d'ailleurs, le siège de Séleucie est normalement qualifié de « trône apostolique » comme les sièges patriarcaux de l'empire byzantin et au siècle suivant le patriarche Joseph, après sa déposition, rédigea un catalogue des patriarches de Séleucie destiné à prouver la primauté absolue de son siège et son origine apostolique [1].

En cette première partie du IVe siècle deux autres Églises, aux dépens du même patriarcat d'Antioche, allaient revendiquer pour elles-mêmes une autonomie effective, l'Église de Jérusalem et l'Église de Chypre.

L'Église de Jérusalem avait obtenu par le canon 7 de Nicée la reconnaissance de ses privilèges honorifiques dont nous avons vu qu'ils remontaient à une tradition immémoriale et se fondaient sur l'origine apostolique hors pair de cette Église. Mais au moment du Concile d'Éphèse, en 431, l'Église de Jérusalem avait pour pasteur Juvénal, un homme entreprenant que les scrupules

1. LABOURT, *op. cit.*, p. 197.

n'embarrassaient pas, comme allait le montrer la suite des événements. Dès son accession, il s'était mis à ordonner des évêques jusqu'en Phénicie et en Arabie. Au concile d'Éphèse de 431 il produisit des documents apocryphes qu'il avait fait forger pour prouver les droits de son Église, sans y parvenir d'ailleurs. On sait le rôle déplorable qu'il joua au brigandage d'Éphèse de 449. Mais deux ans plus tard, les Pères de Chalcédoine qui voulaient à tout prix rétablir la paix de l'Église au minimum de frais et donner une satisfaction à celui qui avait été un cyrillien acharné, créèrent de toute pièce un patriarcat nouveau pour l'évêque de la Ville Sainte, en détachant de la juridiction d'Antioche les métropoles des trois Palestines, pour les soumettre à Jérusalem. Pratiquement pourtant le concile reconnaissait une situation de fait et le moment était bien choisi, puisque le nouveau patriarche d'Antioche, Maxime, savait bien qu'il avait tout intérêt à ne pas s'attirer la rancune du fougueux Juvénal. Grâce à la solution adoptée, la situation de Jérusalem qui, de fait, était ambiguë dans l'organisation de l'Église, se trouvait réglée à son bénéfice.

A la même époque que la Perse et Jérusalem, une troisième Église du diocèse d'Orient allait se soustraire à la juridiction de l'évêque d'Antioche, celle de Chypre. En dehors des indications des Actes des Apôtres sur les origines du christianisme en Chypre, l'histoire de cette Église au cours des trois premiers siècles est à peu près inconnue. Elle émerge de l'ombre au cours du IVe, au moment du concile de Nicée, puis surtout avec la forte personnalité d'Épiphane de Salamine. Mais ce n'est que dans les premières années du Ve siècle qu'elle revendique explicitement son autonomie. En 416 l'évêque d'Antioche, Alexandre, essaya d'y rétablir son autorité dans les consécrations épiscopales. Il en appela à Innocent Ier qui lui donna raison, sous la réserve que ses prétentions fussent conformes aux anciens canons [1]. Toujours est-il que les Cypriotes ne désarmèrent pas et profitèrent de la mauvaise posture de l'évêque d'Antioche au moment du concile d'Éphèse pour faire reconnaître par les Pères du concile leur droit d'élire

1. *P. L.*, XX, 549.

leur métropolitain et partant sanctionner leur indépendance. A son tour cependant le concile ne leur confirma l'autonomie que pour autant qu'elle était fondée dans le droit antérieur [1]. En se rangeant dans le parti cyrillien en 431, l'Église de Chypre ne risquait plus guère pourtant d'être inquiétée par les Antiochiens.

Mais à la fin du siècle, en 488, la situation n'était plus la même. Le patriarche Pierre le Foulon, bien en cour auprès de l'empereur Zénon, réussit à faire remettre en question l'indépendance ecclésiastique de l'île. Par bonheur pour l'épiscopat cypriote, cependant, on découvrit alors, juste au moment opportun, le corps de saint Barnabé, enseveli auprès de Constantia. Il portait sur la poitrine le texte de l'évangile de saint Matthieu écrit de sa propre main [2]. L'Église de Chypre était dont une Église apostolique aussi vénérable qu'Antioche. Ses évêques obtinrent pour cette raison qu'elle fût définitivement indépendante du diocèse d'Orient et, selon le terme même de Théodore le Lecteur, « autocéphale [3] ». La situation canonique particulière de l'île devait être confirmée par le titre de *Μακαριότης* que porterait désormais l'archevêque et par diverses marques d'honneur particulières qui lui conféreraient une place hors pair [4]. En cette fin du V[e] siècle, son origine apostolique, démontrée par la découverte vraie ou supposée du corps de saint Barnabé, avait décidé de son autonomie.

1. Cfr MANSI 4, 1465-1470 et P. I. PANAGIOTAKOS, *Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς ἁγιοτάτης ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου*,, dans *Ἀρχεῖον Ἐκκλ. καὶ Κανον. Δικαίου*,, XII (1957), p. 65-73. H. G. BECK, *Kirche und theol. Literatur im Byz. Reich*, p. 29, conteste qu'il s'agisse de l'autocéphalie proprement dite et restreint l'indépendance de Chypre vis-à-vis d'Antioche au droit de consacrer ses évêques sans son intervention. On notera toutefois que le procès-verbal de l'action VII d'Éphèse relatif à la question, semble bien dire davantage. Pour Évagre, évêque de Soli en Chypre, la volonté d'Antioche de se réserver la consécration des évêques cypriotes est le signe de sa prétention à soumettre l'île de Chypre (*subjicere, κατέχειν insulam nostram*). Et le *ψῆφος* des Pères du concile l'entend bien ainsi, qui réclame pour les Cypriotes la liberté à laquelle ils ont droit.

2. Cfr THÉODORE LE LECTEUR, *H. E.*, II, 2, *P. G.* LXXXVI, 184.

3. *Ἐξ ἧς προφάσεως καὶ περιγεγόνασι Κύπριοι τῷ αὐτοκέφαλον εἶναι τὴν κατὰ αὐτοὺς μητρόπολιν, καὶ μὴ τελεῖν ὑπὸ Ἀντιόχειαν.* C'est apparemment le premier emploi connu du terme *autocéphale* dans la langue grecque.

4. Cfr R. JANIN, art. *Chypre*, dans *D. H. G. E.*, XII, 794-795.

III. Le concile de Chalcédoine et les conciles postérieurs.

Le concile de Chalcédoine marque une étape dans l'évolution des Églises locales et la formation des patriarcats d'Orient. Ceci en raison principalement de la primauté définitive acquise par Constantinople et sanctionnée par le concile. On sait en effet qu'en dehors du canon 28 qu'a rejeté aussitôt l'autorité romaine, l'œuvre du concile au cours des différentes sessions a entériné officiellement pour Constantinople la situation de fait qui s'était créée depuis la fin du IVe siècle et que nous avons examinée plus haut. Nous allons donc essayer de mettre en lumière quelques points saillants du concile lui-même qui permettent de mieux comprendre la situation acquise par la ville impériale depuis un demi-siècle.

Dès la session première, il y a un fait important à relever. Les questions de procédure réglées, on commença la lecture des Actes du brigandage d'Éphèse. Certains évêques orientaux firent immédiatement remarquer que dans l'ordre des préséances, Flavien de Constantinople était placé au cinquième rang après Dioscore d'Alexandrie, Julien, légat de saint Léon, Juvénal de Jérusalem et Domnus d'Antioche. Pourquoi l'évêque de la ville impériale était-il mis ainsi au dernier rang ? C'était à leurs yeux une violation évidente du canon 3 de Constantinople qui reconnaissait à ce siège la seconde place après l'Ancienne Rome. Or il faut noter, que Paschasinus, représentant personnel de saint Léon, intervient énergiquement pour appuyer la réclamation de ces évêques : « Voici que nous, par la volonté de Dieu, nous mettons à la première place (*πρῶτον ἔχομεν*) le Seigneur Anatole (l'actuel patriarche de Constantinople) ; ceux-ci (les auteurs du brigandage d'Éphèse) ont mis le bienheureux Flavien au cinquième rang » [1].

Cette observation est d'une grande importance. Elle prouve qu'en tout état de cause, Paschasinus reconnaît que dans un concile qui se voulait œcuménique comme le brigandage d'Éphèse, Flavien devait occuper la première place, immédiatement après le légat romain. On a là le témoignage qu'au moins pour Pascha-

1. Mansi, 6, 608 AB ; cfr Dvornik, *op. cit.*, p. 88.

sinus, qui plus tard s'opposera si vivement au 28e canon, la jurisprudence sanctionnée par le 3e canon de Constantinople ne posait pas de problème.

A la session IVe on a une reconnaissance explicite de l'autorité du synode *endimousa* qui elle aussi mérite qu'on lui prête attention. Nous avons vu cette institution se développer particulièrement après le second concile œcuménique, sous Nectaire et saint Jean Chrysostome.

Dans le cas présent il s'agit de Photius, métropolite de Tyr qui, privé injustement d'Églises de sa juridiction, avait été excommunié par le synode *endimousa*, sans avoir pu se défendre en sa présence. Photius en appelle alors au concile œcuménique réuni pour l'heure à Chalcédoine. Les légats impériaux, envoyés par l'empereur Marcien pour présider les débats du concile, demandent alors aux évêques : [1] « Que le saint concile dise s'il était permis au très saint archevêque Anatole, en l'absence du révérendisisme évêque Photius, de prononcer son excommunication et d'ordonner qu'on lui enlève de force certaines Églises de sa province ? Qu'il dise aussi si l'on doit appeler « synode » la réunion des évêques qui résident dans la ville impériale ». La question des légats civils est donc double : Pouvait-on excommunier Photius ? — L'assemblée des évêques présents à Constantinople peut-elle être considérée comme un synode ayant qualité pour juger un évêque ? A cette seconde demande répond alors immédiatement Tryphon, évêque de Chio : « On appelle cela le synode : et ceux qui souffrent de quelque injustice s'y assemblent et font valoir leurs droits. »

On notera dans cette réponse que les légats impériaux ignorent l'autorité juridique de ce synode, alors que de par leurs fonctions ils sont censés au courant des affaires ecclésiastiques. Le synode *endimousa* ne peut donc pas être considéré comme une institution impériale qui, comme on l'a dit trop souvent, aurait transformé

1. MANSI, 7, 92 BD ; cfr HAJJAR, *art. cit.* I, p. 134-137. Le P. Hajjar a pourtant commis un contresens sur les mots ῥωμαϊκῇ φωνῇ. Il ne s'agit pas des légats romains, mais du « droit romain ». Eunome de Nicomédie ne demande pas d'entendre la réponse des légats pontificaux, mais il invoque le droit romain que nous fait connaître le passage d'*Act.* 25, 16. Les légats de saint Léon n'interviennent que plus tard dans le débat (*ibid.*, 96 A) et ils ne demandent aucune explication supplémentaire concernant la légitimité du synode *endimousa*.

le patriarche de Constantinople en une sorte de ministre des cultes de l'administration civile. C'est un organisme proprement ecclésiastique dont les fonctionnaires impériaux ne connaissent même pas l'existence.

Mais poursuivons la lecture des Actes. Atticus, évêque de Zélos, ne discute pas la légitimité du synode *endimousa* ; il proteste toutefois : « Mais personne ne peut condamner un absent. » Et tous les évêques d'approuver : « Personne ne condamne un absent. » Anatole de Constantinople se sent alors en mauvaise posture et, pour se justifier, détourne la question. Il revient sur l'institution du synode : « En vérité l'usage veut que les très saints évêques qui résident dans cette grande ville où les appelle occasionnellement quelque affaire ecclésiastique plus importante, se réunissent pour trancher les divers cas qui leur sont soumis. Je n'ai donc rien fait qui ressemble à une innovation ; ni aucun des très saints évêques qui se trouvaient dans cette ville et ont siégé selon la coutume, n'ont procédé selon une manière nouvelle ; les Actes qui ont été rédigés montrent que les évêques étaient présents. »

La réponse était habile. La suite nous importe peu. On retiendra seulement que l'explication fournie sur la légitimité du synode donna satisfaction puisque plus personne ne souleva la question de principe. Même les légats de saint Léon semblent satisfaits.

Avant de dire un mot du 28e canon, il faut s'arrêter un instant aux canons 9 et 17 dont la promulgation ne paraît pas avoir rencontré d'objection auprès des légats romains, ni même auprès du pape par la suite. On sait que l'interprétation de ces canons est très discutée par les spécialistes. Ils sont divisés sur le sens à donner au terme « exarque de diocèse », l'expression pouvant être entendue des patriarches orientaux en général, ou des seuls titulaires des diocèses du Pont, de l'Asie et de la Thrace. L'imprécision même des canons, la situation juridique de fait des trois diocèses en question à l'époque de Chalcédoine et, enfin, les interventions répétées des évêques de Constantinople dans le diocèse d'Antioche, au cours des années qui précèdent, font penser que, sans doute possible, ces deux canons établissent Constantinople en instance suprême pour tout l'Orient chrétien [1].

1. Sur l'interprétation des canons 9 et 17 on consultera utilement

On notera toutefois la formulation de ces deux canons : en cas de contestation avec un métropolitain, on recourra à l'exarque du diocèse (ce que nous entendons de tous les exarques en général) ou au trône de la ville impériale de Constantinople. L'expression « trône de Constantinople » semble bien viser non point l'autorité de l'évêque de la ville impériale en tant que tel, mais celle du synode *endimousa* qu'il préside. Autrement dit ces canons sont la consécration officielle de la jurisprudence vieille déjà de plus d'un demi-siècle que nous avons examinée plus haut.

Venons-en maintenant à quelques considérations à propos du 28e canon. Nous ne reprendrons pas l'examen de la question elle-même. Elle a déjà été suffisamment étudiée par divers auteurs et l'on est aujourd'hui généralement d'accord que les Pères qui le promulguèrent ne voulurent en rien léser l'autorité du siège romain qu'ils reconnaissent d'ailleurs explicitement dans leur lettre à saint Léon [1]. On peut dire que le 28e canon, loin d'avoir été extorqué à la signature d'un nombre assez restreint d'évêques à la fin du concile, représente, bien au contraire, la manière générale de voir les choses en Orient.

Examinons donc l'argumentation de saint Léon contre le canon. L'essentiel paraît tenir dans son refus du principe que sous-entend sa formulation : l'importance ecclésiastique d'une cité doit correspondre à son importance politique. Le siège de Constantinople, Nouvelle Rome, doit être honoré par des privilèges similaires à celui de l'Ancienne. Ce principe, on l'a dit, avait été formulé explicitement plus d'un siècle auparavant dans le 9e canon du concile d'Antioche. Mais s'adressant à l'empereur Marcien, saint Léon paraît le rejeter catégoriquement : « Une chose, dit-il, est l'organisation des affaires séculières ; une autre celle des affaires de Dieu » [2]. Le fondement de toute l'organisation

l'excellent article du P. E. Herman, *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, dans Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, II, p. 459-490, en particulier p. 472 et sv., et plus récemment Dvornik, *op. cit.*, p. 92 et la note 173.

1. Cfr l'étude du P. Herman citée à la note précédente et Dvornik, *op. cit.*, p. 88 et sv.

2. *P. L.*, LIV, 995. On trouve déjà une argumentation semblable dans la réponse d'Innocent Ier à Alexandre d'Antioche, citée plus haut (*P. L.*, XX, 548-549) : l'organisation ecclésiastique n'est pas liée aux changements de l'administration civile.

ecclésiastique est la pierre du siège de Rome. Cette apostolicité fondamentale, le siège de Constantinople, quel qu'en soit son désir, ne peut l'obtenir.

Saint Léon invoque alors l'autorité des canons de Nicée, tels qu'on les interprétait à Rome, pour faire respecter la dignité des trois anciens sièges primatiaux et l'ordre de préséance sanctionné par les Pères : Rome, Alexandrie, Antioche.

Toutefois il paraît évident que dans son refus du 28e canon, saint Léon a été poussé par deux mobiles : le premier, tout à fait contingent, est la volonté de réprimer l'ambition du titulaire du siège de Constantinople, cet Anatole, créature de Dioscore, dont le passé n'était pas tellement glorieux. En second lieu, la volonté de faire respecter, en même temps que les canons de Nicée, l'apostolicité hors pair, et partant l'autorité, du siège romain. Dans ce canon 28e, où les Orientaux ne voyaient très probablement que la sanction d'une évolution normale de la situation ecclésiastique de la Ville impériale, il croyait sentir une négation implicite de ses droits souverains.

Car le même saint Léon, quelques années auparavant, avait présenté une vue des choses beaucoup plus nuancée dans une lettre à Anastase de Thessalonique, son vicaire pour l'Illyricum. Il y reconnaissait implicitement la liaison étroite du double principe qui nous est apparu comme la clef de toute l'ancienne organisation de l'Église : l'apostolicité, d'un côté, et la coïncidence des métropoles civiles avec les métropoles ecclésiastiques de l'autre. Dans cette lettre il rappelait d'abord la prééminence de Pierre dans le collège apostolique auquel les évêques ont succédé. De cet ordre de préséance découle celui des évêques. Tous ne peuvent revendiquer les mêmes droits, mais selon cette organisation apostolique — je cite saint Léon —, « Il devait y en avoir un dans chaque province qui parmi ses frères devait avoir la prééminence *(prima sententia)* ; c'est-à-dire que certains établis dans les villes plus importantes devaient recevoir une *sollicitudinem ampliorem* ; par ces évêques-là la charge de l'Église universelle devait confluer au seul siège de Pierre, rien ne pouvant la séparer de ce qui est proprement sa tête [1] ».

1. *P. L.*, LIV, 676.

On voit que dans ce texte le pape souligne à la fois la primauté unique du siège de Pierre, dans une conception monarchique très fortement accentuée, mais aussi l'importance de l'organisation métropolitaine. Enfin il reconnaît explicitement que, par les apôtres, c'est dans les villes les plus importantes, et par là il entend les métropoles des provinces civiles, qu'ont été établis les chefs ecclésiastiques qui jouissent d'une « sollicitudo » spéciale sur leurs suffragants. Ce dernier point est particulièrement remarquable puisqu'il correspond à la conception de l'Église ancienne que nous avons vu bien attestée aux époques précédentes. On peut dire qu'on a là une vue qui fait la synthèse entre la conception qui régnait dans l'Église universelle au moment de Nicée et la conception romaine qui a été toujours, de façon plus ou moins explicite, fortement monarchique.

Mais à l'époque de saint Léon les choses n'en étaient plus là en Orient. On ne mettait pas en question une certaine primauté romaine, d'un genre particulier, qui plaçait ce siège dans un ordre à part ; mais, comme on l'a vu, l'idée d'un rôle spécial reconnu à la Ville impériale avait fait son chemin et le 28e canon ne faisait que sanctionner en droit une situation de fait.

Au cours de la période qui suit Chalcédoine, toujours dans la même ligne d'évolution, on se trouve en présence de trois conceptions qui durant tout le moyen âge byzantin coexisteront juxtaposées jusqu'à la séparation définitive entre l'Orient et l'Occident. Ce sont : la conception romaine de la primauté, sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister ici ; la conception pentarchique du gouvernement de l'Église dont nous allons dire quelques mots ; et enfin celle de la dualité « Rome — Constantinople ».

Cette dernière sera celle qui, de fait, dominera les relations Orient — Occident au cours de cette période ; la conception pentarchique restant surtout une vue de théoriciens ; celle du primat apostolique absolu du siège de Pierre, n'étant acceptée en pratique (et encore non sans peine) que par le monde latin.

On sait que la conception juridique de l'organisation pentarchique de l'Église apparaît pour la première fois dans les novelles 123 et 131 de Justinien, qui marquent l'ordre de préséance des

cinq patriarcats [1], Rome, Constantinople, Alexandrie, Theopolis (Antioche) et Jérusalem. Justinien réserve d'ailleurs à Rome une place à part et lui reconnaît à l'occasion les titres de *summi ponticatus apex*, *fons sacerdotii*, parce qu'elle est *sedes summi apostoli Petri*. L'idée de la fonction apostolique hors pair du siège romain, tant revendiquée par les papes du Ve siècle, est même sanctionnée en quelque manière par le texte juridique (Nov. 131).

Mais il faut attendre le VIIe siècle pour voir les théologiens mettre en œuvre une théorie de la pentarchie. La première attestation que l'on en trouve est celle de Maxime le Confesseur, qui, dans la Dispute contre Pyrrhus, affirme qu'un véritable synode général ne peut être tenu sans l'assentiment et la présence des cinq patriarcats [2]. Les synodes monothélites sont donc sans valeur. On retrouve le même argument plus tard, dans les polémiques anti-iconoclastes.

Au VIe concile œcuménique qui devait mettre un point final aux querelles christologiques, l'idée de la pentarchie affleure parfois dans les textes. L'empereur Constantin IV déclare que les décisions conciliaires doivent être envoyées aux cinq sièges patriarcaux : « Au siège de saint Pierre, le coryphée des apôtres, c'est-à-dire au très saint Agathon, pape de l'Ancienne Rome ; au siège de la Grande Église de Constantinople, très sainte, catholique et apostolique, c'est-à-dire à Georges le très saint et béni patriarche ; au siège apostolique du saint Évangéliste Marc qui est honoré dans la grande cité des Alexandrins, en la personne de Pierre bien-aimé de Dieu, prêtre, moine et légat ; au siège des Antiochiens ou Théopolitains, la grande cité, en la personne de Théophane, le très saint et béni patriarche ; au siège de la Sainte Résurrection de Notre Seigneur Christ Dieu, c'est-à-dire Jérusalem » [3].

Mais le véritable théoricien de la pentarchie est sans conteste saint Théodore Studite qui avait en même temps une idée très nette du primat romain. Théodore déniait aux empereurs leurs prétentions de se faire juges dans les affaires de la foi. « Ces dernières,

1. Sur la pentarchie, cfr D. H. MAROT, *Note sur la pentarchie*, dans *Irénikon*, XXXII (1959), p. 436-442.
2. *P. G.*, XCI, 352 D.
3. MANSI, 11, 681-684. Cfr DVORNIK, *op. cit.*, p. 163.

disait-il, ont été confiées à ceux auxquels le Verbe de Dieu lui-même a dit : Ce que vous aurez lié sur la terre, sera aussi lié au ciel. Et quels sont, continue-t-il, ceux qui ont reçu ce pouvoir ? Les apôtres et leurs successeurs. C'est-à-dire celui qui occupe le premier siège de Rome ; celui qui occupe le second de Constantinople ; ceux qui occupent (les sièges) d'Alexandrie et d'Antioche et celui de Jérusalem. Tel est le gouvernement pentarchique de l'Église auquel il appartient de juger des dogmes divins »[1].

On remarquera dans ce texte que Théodore fait des cinq patriarches les héritiers directs du pouvoir apostolique. C'est sur eux au premier chef que repose l'apostolicité de l'Église. Aussi sont-ils pour lui les cinq lumières de l'univers, les cinq têtes et les cinq colonnes de l'Église et surtout les cinq sens du corps ecclésial, le siège romain étant parmi ces cinq sens l'œil vigilant.

Il est très frappant de constater qu'on en arrive ainsi à une véritable explication mystique du nombre des cinq sièges patriarcaux, qui de par la nature des symboles qu'il représente, est limitatif. Il y a cinq sens dans le corps du Christ et l'un d'entre eux tient une place à part. La contingence historique est passée en théorie. Il est notable d'ailleurs que ce point de vue sera même occasionnellement sanctionné par l'Église romaine, au cours de l'histoire.

Si l'on regarde les faits, cependant, on est bien obligé d'admettre qu'en réalité dans le monde byzantin du Ve au VIIIe siècle qui nous occupe plus spécialement, et à plus forte raison dans la période qui suit, le destin de l'Église chrétienne dans ce qui fut l'empire romain, se joue entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome. Les autres patriarcats, terriblement affaiblis durant les luttes christologiques, puis par les conquêtes de l'Islam, sont dans l'étroite mouvance de Constantinople. On verra bien au cours des siècles certains de leurs chefs, doués d'une personnalité exceptionnelle, jouer un rôle important dans la vie de l'Église ; mais ce n'est plus le siège d'Antioche ou celui d'Alexandrie qui s'opposent au siège de Constantinople. Ce sont les Églises

1. *P. G.*, XCIX, 1418 C. Cfr S. Salaville, *Studia orientalia liturgico-theologica*, Rome 1940, Dissertations XI et XII, p. 203 et sv. et 228 et sv. Voir aussi les textes commentés par D. H. Marot, *art. cit.*, p. 439-440.

d'Orient dont Byzance est la tête, avec son patriarche et son empereur, qui avec Rome, et parfois contre elle, conduisent les destinées de l'Église.

L'ouvrage de Dvornik a bien montré l'origine de l'idée de l'apostolicité du patriarcat byzantin. Elle est la conséquence d'un état de fait : la primauté de la Ville impériale.

Au-dessus des Églises locales, les métropoles existent toujours ; et au-delà les patriarcats des grands diocèses ; mais la trame de l'organisation ecclésiastique au sein de l'empire s'est resserrée autour de deux sièges, celui de l'évêque de la Ville impériale et celui du pape de Rome.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que le même phénomène se reproduit partout de façon assez semblable. L'Église de Perse, obligée du fait des circonstances de se désolidariser de l'Occident romano-byzantin, se resserre autour de son catholicos. L'Église copte monophysite ouvre ses frontières aux Arabes et se groupe étroitement autour de son chef dissident. Mais c'est aussi sans aucun doute pour sauver l'Orthodoxie que Byzance est amenée à prendre la tête de l'Église d'Orient. Quant à Rome, ce n'est pas le lieu d'en traiter ici, mais le phénomène qui amène la centralisation de l'Occident est du même ordre. Malgré les vicissitudes de l'histoire on peut dire que c'est un réflexe de défense, fondé en outre sur la conscience de plus en plus aiguë qu'ont les papes de leur primauté de droit divin.

Les conclusions auxquelles nous amène cette enquête trop rapide peuvent donc, me semble-t-il, se résumer de la façon suivante :

1° Dès l'époque la plus ancienne de l'histoire de l'Église, et pratiquement, autant que les documents nous permettent de l'atteindre, on constate l'existence d'une organisation hiérarchisée non seulement au plan de l'Église locale (l'évêque avec son presbyterium), mais à celui de la province. Les chefs des métropoles jouissent d'une autorité de fait, et ceci bien avant la paix de l'Église et le concile de Nicée. Parmi ces métropoles, certaines tiennent une place éminente : Rome et Alexandrie ; à un degré moindre Antioche. Jusqu'au rejet du 28e canon de Chalcédoine par saint Léon, la correspondance de fait — et même de droit —

entre l'importance politique d'une cité et la place qu'elle tient dans la hiérarchie ecclésiastique ne fait problème pour personne. Si cette correspondance est mise en question à propos du 28e canon, on ne peut pas oublier que dans la pratique elle est reçue même par saint Léon dans d'autres circonstances.

2° Mais à côté de ce principe, il y en a un autre non moins important : celui de l'apostolicité. C'est lui qui explique la place tenue par Jérusalem dès les origines et surtout la revendication par Rome d'une primauté de droit divin. Depuis Irénée et Tertullien cette idée d'apostolicité connaît d'ailleurs une évolution caractéristique. Appliquée d'abord aux sièges qui peuvent témoigner directement de la foi apostolique, elle est rattachée ensuite de préférence aux grands sièges fondés par les apôtres qui sont en même temps les capitales politiques de l'empire. Ceci dès la fin du IIIe siècle : Rome, Alexandrie, Antioche.

Mais ce gauchissement, si gauchissement il y a, de la conception primitive, provoque un renversement des valeurs : la Perse devenant autonome se crée une métropole apostolique à Séleucie-Ctésiphon ; le cas de Chypre est analogue ; Constantinople, tête de l'empire chrétien, évoluera lentement dans le même sens. Mais le phénomène se retrouve ailleurs : en Occident par exemple, où Arles, devenue capitale des Gaules, veut renforcer sa primauté ecclésiastique en invoquant sa fondation par saint Trophime dont elle fait l'un des 70 disciples.

3° Dans la primauté acquise par Constantinople à la fin du IVe siècle, sa position de Ville impériale par excellence, Nouvelle Rome, joue un rôle décisif. Il se fonde d'ailleurs sur le premier principe de l'organisation ecclésiastique sanctionné par la pratique de l'Église des premiers siècles : la correspondance entre l'importance civile et l'importance ecclésiastique des sièges.

Cette évolution n'est d'ailleurs pas uniquement négative. L'empereur prince chrétien se fait le défenseur de l'orthodoxie.

4° La théorie de la pentarchie n'apparaît que tardivement dans l'histoire de l'Église. Mais en soi elle est fondée sur des données historiques anciennes qui mettent en relief l'apostolicité des grands sièges, leur rôle de pilotes de l'Église, la nécessaire communion qui doit exister entre eux dans la foi et la charité. Cette conception est progressivement sanctionnée par l'autorité de

l'Église. Et en soi on ne peut mettre en doute son caractère très authentique, et aussi sa grandeur. Les patriarches sont les sens du corps de l'Église. Ils portent ensemble la responsabilité collective du dépôt apostolique.

5° Enfin il y a lieu de souligner que l'étape ultime de l'évolution ecclésiastique qui s'achève avec les derniers des grands conciles, est la répartition des forces autour des deux grands centres chrétiens, Rome et Byzance. On n'a voulu y voir trop souvent que l'antagonisme croissant qui amènera la rupture du XI[e] siècle. Il ne faut pas oublier pourtant tout ce que l'histoire des relations entre les deux capitales ecclésiastiques a comporté de positif. C'est de l'entente entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome que dépendait le triomphe de la foi orthodoxe dans l'ensemble du monde chrétien. Les sept premiers conciles, patrimoine commun de la tradition grecque et latine, sont là pour en témoigner. Les deux premières parmi les Églises locales, celles des Villes-Reines de Rome et de Constantinople, assumaient les destinées de la chrétienté. C'est ensemble que durant plus de sept siècles elles ont témoigné de la même foi. Parmi les Églises du monde oriental, Constantinople est celle qui a montré à Rome, malgré tout, la fidélité la plus longue et a été la plus consciente de son autorité apostolique hors pair.

D. E. LANNE.

Comment l'Église Sainte doit se renouveler sans cesse [1].

Le présent exposé se divisera en deux parties : I. — Bilan des questions posées. II. — Principes de solution dans une théologie catholique de l'Église.

I. Inventaire ou bilan des questions posées :

A) Par les fidèles et les prêtres catholiques.

Les questions concernent la nécessité de changements, de rénovations, d'améliorations, dans l'Église. Elles ont, de nos jours une généralité et une urgence très grandes, dont on pourrait apporter bien des signes ou des témoignages [2]. C'est un fait aussi,

1. Nous avons conservé à cette étude, texte d'une communication faite à la Conférence internationale des œcuménistes catholiques tenue à Strasbourg du 21 au 25 août dernier, le style direct de son énoncé (N. d. l. R.).

2. Quelques exemples seulement, postérieurs à ceux que nous avons cités dans *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Paris, 1950) : en Allemagne, I. Fr. Görres, *Die leibhaftige Kirche. Gespräch unter Laien.* Francfort, 1950 ; nombreux articles du P. K. Rahner et de la revue *Wort und Wahrheit* ; *Kritik an der Kirche*, hrsg v. H. J. Schultz. Stuttgart, 1958 ; nombreuses publications, dans presque tous les pays, sur ce qu'on attend du concile : H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung.* Freiburg, 1960 (trad. fr. par H. M. Rochais et J. Evrard, *Concile et Retour à l'Unité. Se rénover pour susciter l'unité.* Paris, 1961) ; O. B. Roegele, *Was erwarten wir vom Konzil ? Gedanken eines Laien.* Osnabrück, 1961 ; *Fragen an das Konzil. Anregungen und Hoffnungen.* hrsg. v. O. Mauer, Freiburg-Wien, 1961 ; vol. collectif *Qu'attendons-nous du Concile ?* Bruxelles, 1960 ; article de *El Ciervo* (Barcelone), *Que espero del Concilio ?* (1961) ; Cahier de Témoignage chrétien *Ils attendent le Concile* (juillet 1961) ; vol. collectif intitulé *Catholicisme ouvert* annoncé pour sept. 1961 aux Pays-Bas, etc.

que la suite de cet exposé expliquera suffisamment : notre temps s'intéresse moins aux péchés *moraux* des hommes d'Église, qu'aux fautes et manques à l'égard des requêtes du temps, pour reprendre un mot de S. Bernard : « quod tempus requirit ». Quant aux « abus », si criants encore au XVIe siècle, il n'y en a plus guère ; ils semblent avoir été liés avec une situation où l'Église, « sainte Église », était riche et puissante. Dans les limites que je viens de préciser, ces caractères de généralité et d'urgence des requêtes de rénovation tiennent, semble-t-il, principalement à deux causes :

a) L'homme, au milieu du XXe siècle, pense historiquement. D'un côté, l'histoire a pris un développement extraordinaire. Elle est aujourd'hui autre chose que des Annales ou une Chronologie, qui se contenteraient de narrer des événements passés en les datant d'une manière précise. Elle est une connaissance de l'enchaînement et du conditionnement des événements, une connaissance de leur conditionnement génétique au sein d'une totalité, qui est l'Histoire. Dans cette Histoire, l'homme moderne est particulièrement sensible à la vie sociale. Il a fait, parfois personnellement, l'expérience d'un certain nombre de révolutions ; « révolution » est devenu une catégorie de sa pensée historique et sociale. L'homme moderne situe les événements, les états de choses, et il se situe lui-même, à la lumière de la connaissance ou de l'expérience historique acquise. Prenons un exemple bien simple, qui touche particulièrement les Français : nous ne pouvons pas voir la question de l'Afrique du Nord comme on pouvait voir autrefois une révolte indigène, ou dans le cadre des entreprises destinées à assurer la grandeur d'une puissance politique, ou dans le cadre des combats de la Chrétienté. Nous la voyons nécessairement dans le cadre d'un mouvement général des peuples, de la décolonisation, et à la lumière d'autres événements analogues antérieurs.

Dans ces conditions, l'homme moderne est devenu tout spécialement sensible aux fautes et aux responsabilités historiques, aux occasions manquées. Nous ne pourrions plus voir la rupture entre Constantinople et Rome, ou celle de la Réforme, simplement comme les contemporains les ont vues : d'un point de vue dogmatique et apologétique admettant tout au plus, par surcroît,

quelques responsabilités assez extérieures d'hommes d'Église, sans véritable profondeur historique.

Une fois encore, instruits par le passé, par la connaissance des occasions manquées et des enchaînements historiques de grande étendue, nous situons historiquement les questions posées, les requêtes du présent ; nous supputons leur poids historique et leurs conséquences.

b) Le réveil missionnaire, la connaissance nouvelle que nous avons prise de l'état réel du chantier apostolique. On pourrait aisément décrire les étapes et analyser les causes de cette nouvelle prise de conscience. Je me permettrai de la considérer comme un fait. Et aussi d'apporter mon témoignage. En France, les requêtes et les recherches de rénovation, actives depuis 1944 surtout, ne sont pas venues d'une critique intellectuelle, comme cela a pu être le cas dans les 15 ou 20 années qu'a duré la crise moderniste. Elles sont venues d'une conscience aiguë 1° de la situation réelle au point de vue de la foi et de la pratique religieuse ; 2° de l'inadéquation d'un grand nombre de choses dans l'Église.

Cette inadéquation me semble tenir à deux points que j'ai analysés en 1950 dans *Vraie et fausse réforme* :

1) Le fait que nous nous trouvons placés dans un monde nouveau, à l'égard duquel bien des choses de l'Église ne sont plus adaptées et risquent d'être inefficaces.

Nouveau au point de vue de la situation sociale et politique faite à l'Église : monde d'après l'ère constantinienne ou la Chrétienté ; monde dans lequel l'Église n'a plus guère de situation privilégiée dans la vie *publique* et où l'on peut penser qu'elle aurait intérêt, apostoliquement parlant, à n'en plus même chercher, à renoncer à la voie de la puissance et du prestige, qui n'est d'ailleurs pas d'une authenticité évangélique indiscutable, pour chercher une voie de service, de *présence aux hommes* comme vrais disciples et témoins de l'Évangile.

Nouveau au point de vue d'un monde qui n'est plus, ni façonné par l'Église selon son génie à elle, pour ses finalités à elle, ni culturellement homogène au monde clérical, liturgique, traditionnel. Ce monde n'a plus l'espèce d'harmonie ou d'homogénéité à la culture catholique, aux symboles, aux modes d'expression

catholiques. Il est purement profance, séculier, laïc ; il est scientifique et technique. Et même de plus en plus utilitaire, hypersensuel, violent, aphrodisiaque. Il est en grande partie athée, non parce qu'on aurait démontré l'inexistence de Dieu, mais parce qu'il se construit de plus en plus en dehors de la perspective de Dieu et de son culte.

2) Le fait que, dans ce monde largement athée et critique, on ne peut plus se permettre certaines médiocrités, certaines insuffisances, qu'un voile de prestige et de respect recouvrait autrefois. Une critique terrible s'est exercée sur les attitudes et les choses sacrées : une première fois, par la philosophie du XVIIIe siècle, une seconde fois par les sciences historiques du XIXe, une troisième fois par le marxisme, avec sa critique des motifs sublimes, sous lesquels il a dénoncé bien des arrières-pensées intéressées. On est acculé aujourd'hui à une sincérité et à une transparence totales. D'autant plus que le monde moderne est épris de sincérité : son art reflète cette exigence jusqu'à l'agressivité et l'extravagance. On veut des gestes vrais, une parole simple et vraie, des signes lisibles : il ne suffit pas qu'une cérémonie liturgique soit traditionnelle, ni qu'elle soit imposée par l'autorité auguste de l'Église. On veut qu'elle soit la liturgie *de quelqu'un*, qui y exprime son âme, et donc la comprenne et l'agisse. Il est évident que, dans ces conditions, beaucoup de choses sont à réviser chez nous.

3) Enfin, j'ajouterai les questions posées par nos frères séparés, la façon critique dont ils apprécient certaines choses du passé ou du présent : cela n'est pas sans agir sur nos propres appréciations. Je suis convaincu, pour ma part, que ce genre d'ébranlement ne fait que commencer : nous n'éviterons pas les questions posées au XVIe siècle et qu'alors on a écartées, ou qu'on n'a pas écoutées, à quelques exceptions près.

B) Par nos frères séparés.

Je parlerai très brièvement ici des Orthodoxes. Ils reprocheraient à l'Église catholique, plutôt de trop s'adapter et d'avoir trop introduit de nouveautés. Pour autant que leur position chercherait sa justification dans une conception toute divi-

niste de l'Église — « le ciel sur terre » — nous la rencontrerons, au moins implicitement, dans la seconde partie de cet exposé, de même que leur notion qualitative de la Catholicité. Pourtant, les Orthodoxes parlent volontiers, aujourd'hui, d'adaptations nécessaires. Les thèmes mis au programme du Prosynode Orthodoxe projeté, et d'abord de sa préparation dans la Conférence inter-orthodoxe annoncée pour septembre 1961 à Rhodes, sont étonamment semblables à ceux dont on parle chez nous à propos du Concile [1]. D'un autre côté, et sur un autre plan, les Orthodoxes repoussent notre conception qu'ils estiment trop juridique et presque mécanique, des charismes hiérarchiques. Ils le font au nom d'une considération qui intéresse notre sujet : ils veulent une Église où l'effort ascétique de l'homme intervienne dans l'exercice des fonctions. Rien n'est plus significatif que l'idée du Père Serge Boulgakov sur l'infaillibilité qui serait pour l'Église, non un privilège, mais un devoir [2]. Qu'on se rappelle aussi la critique adressée à notre doctrine de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu : une grâce ainsi toute assurée retirerait Marie à la condition de libre décision et de lutte, qui est celle de l'humanité.

C'est plutôt au nom de l'histoire et au nom d'un idéal humaniste, d'ailleurs très respectable, que les Anglicans poseraient des questions. Leur refus principiel « axiomatique », de l'infaillibilité de l'Église, procède d'un respect pour la recherche humaine, d'un sens de l'humain dans l'histoire et la vie de l'Église, comme on le voit, par exemple, dans l'itinéraire d'un Church se séparant de Newman [3]. L'anglicanisme repose sur la triade : Écriture, Tradition, Raison, et, dans cette Raison, l'histoire occupe une grande place. L'anglicanisme proteste donc contre toute prétention à l'infaillibilité, à la perfection, à la « non-prévaricabilité » de l'Église, et, par là, il rejoindrait la protestation des réformes continentales, mais pas exactement au nom des mêmes principes.

La protestation des Réformes continentales est beaucoup plus

1. Voir plus loin, p. 398 et la Chronique du P. Pierre DUPREY, dans *Proche Orient chrétien*, 11 (avril-juin 1961), p. 169-80, ainsi que Hamilcar S. Alivisatos, *De l'unité dans l'Église Orthodoxe*, à paraître dans *Istina*, 8 (1961).

2. *L'Orthodoxie*. Paris, 1932.

3. Voir CHR. HOLLIS, *Cardinal Newman and Dean Church*, dans *J. H. Newman, Centenary Essays*. Londres, 1945, p. 68-91, et *Rev. Sc. ph. th.*, 45 (1961), p. 136-37.

radicale : elle est articulée au nom de la primauté absolue de Dieu. Aux yeux des Réformateurs, l'Église telle que l'avait faite le développement médiéval de la puissance papale, de la scolastique, des dévotions et du droit canonique, avait remplacé la souveraineté de Dieu et de sa Parole par sa propre autorité. « Ils ont voulu régner sans Dieu et sans sa Parole », dit Calvin dans l'*Institution chrétienne*[1]. Cette Église papale se donne comme étant elle-même sa règle, comme portant sa règle en elle-même, dans les décisions de sa propre autorité. La Réforme a voulu, contre cela :

1) Réaffirmer un « Gegenüber », un vis-à-vis de l'Église, dans une règle qui soit au-dessus d'elle, donc en dehors d'elle, et qui la juge. Donc aussi affirmer l'existence d'une tension entre l'Église et sa règle. C'est cette intention de la Réforme qui éclaire en particulier trois points où, aujourd'hui encore et sans cesse, notre dialogue rencontre une opposition :

a) Bible-Tradition-Église. La position protestante peut se résumer dans cette phrase de Luther à Prierias : « Je ne sais ce que tu veux dire en appelant l'Église romaine la règle de la foi. J'ai toujours cru que la foi était la règle de l'Église romaine et de toutes les Églises »[2]... Ou dans la critique adressée par Barth à la notion catholique de tradition conçue comme la prédication même de l'Église ayant valeur de règle de foi : c'est, dit-il, immanentiser sa règle à l'Église, c'est supprimer son « Gegenüber », de sorte que l'Église ne fera plus que monologuer avec elle-même[3]. Bref, ce que veut la Réforme, c'est garder une distance et une tension entre l'Église et sa règle.

b) Même chose sur la distinction entre Église et Royaume. Sans cesse, les protestants nous accusent d'abolir la distinction et la tension, en faisant de l'Église le commencement du Royaume, en lui attribuant une adéquation entre ce qu'elle est et ce qu'elle devrait être.

1. Éd. de 1541, ch. V : éd. Coll. Budé, t. II, p. 216.
2. *Ad dial. Silvestri Prieratis... Responsio*, 1518 (Weimar, I, p. 662). Nombreux textes semblables : par ex. *De abroganda missa privata*, 1521 : « Non enim est Verbum Dei quia Ecclesia dicit, sed quia verbum dicitur, ideo Ecclesia est. Ipsa non facit verbum, sed fit verbo » (VIII, p. 419).
3. Cf. *Die Schrift und die Kirche (Theol. Studien*, 22). Zurich, 1947 ; *Kirchliche Dogmatik*, 1/2, éd. Zurich, 1948, p. 598 s.

c) Même chose enfin dans la façon de concevoir les propriétés ou notes de l'Église ; unité, catholicité, apostolicité, sainteté. Nous voyons ces propriétés comme réalisées actuellement et nécessairement dans l'Église : non de façon parfaite, au moins s'il s'agit de la catholicité et de la sainteté, mais, selon nous, l'unité et l'apostolicité sont actuellement, depuis toujours, et à jamais, réalisées. Pour la Réforme, si je comprends bien sa position, ce sont des attributs transcendants dont Jésus-Christ est seul le sujet adéquat. C'est pourquoi les protestants ont répété si volontiers le mot de Karl Adam, « Jésus-Christ est le moi de l'Église ». L'Église, dit Barth, n'a pas son être en elle-même — le tort de l'Église catholique est de le prétendre —, mais en Jésus-Christ [1]. Seule est *une* l'Église qui est en Jésus-Christ, mais cette Église ne peut s'identifier avec aucune forme terrestre ; ici bas, on doit simplement *tendre* à *manifester* l'unité donnée en Jésus-Christ. La problématique du Conseil œcuménique ne reflète-t-elle pas cette position ? De même, Luther admet l'indéfectibilité de l'Église [2] : mais de quelle Église ? Non de celle qui existe comme une institution historique, mais de l'assemblée, éventuellement cachée, des vrais fidèles. Semblablement, l'Église tend à la sainteté qui est en Jésus-Christ et qui doit toujours lui être *donnée* sans jamais être en elle comme une propriété ontologique dans un sujet substantiel. L'Église est, comme le chrétien, « simul justa et peccatrix ; peccatrix in re, justa in spe » ; la justice et la sainteté lui sont toujours « extranea, non domestica », Et de même l'apostolicité. Nous l'affirmons donnée dans l'institution, inséparable d'elle. La Réforme nie que la légitimité juridique et formelle de l'institution ou du ministère hiérarchique garantisse nécessairement l'apostolicité. Celle-ci est toujours à rechercher, à recevoir, dans une conformité à la parole des Apôtres, que nous n'atteignons sûrement que dans leurs écrits.

1. *Dogmatique*, trad. franç., t. I, p. 39. Formules de même sens : « L'Église ne vit pas de ce qu'elle est, mais de ce que Dieu est pour elle en Jésus-Christ » (F. FAURE, dans *Jésus-Christ. Cahier biblique de « Foi et Vie »*, janv.-févr. 1947, p. 78) ; « C'est en lui que l'Église dont je suis est vraie, une et sainte » (F. BALMER, dans *L'Église parmi nous*. Neuchâtel-Paris, 1947, p. 14).
2. Cfr éd. Weimar, XVIII, p. 649.

Toutes ces positions sont très cohérentes. Elles reviennent toujours à garder, entre l'Église historique et l'Église idéale, entre l'Église et sa norme, une tension, qu'on nous accuse d'abolir. Dans la session de Chevetogne sur le concile, en 1959, M. le Pasteur Baudraz résumait sa critique ou sa question en ces termes : l'Église catholique, disait-il, semble assimiler l'Histoire, son histoire, à la Révélation [1]. C'est sous une autre forme, la critique d'O. Cullmann [2].

Il semble aux protestants que l'histoire et les faits actuels de la vie de l'Église confirment leur vue. Historiquement, disent-ils, l'unité n'a jamais été parfaite ; les instances hiérarchiques, épiscopat, concile, papauté, n'ont pas suffi à l'assurer efficacement ; elle n'est qu'en Jésus-Christ, depuis lui et par lui. De même, dit Karl Barth, rien ne s'opposerait, dans le Nouveau Testament, à ce qu'il existe dans l'Église une primauté, ni à ce que cette primauté soit à Rome. Cependant, « les papes peuvent-ils faire accroire, à ceux de l'extérieur, leur étonnante prétention à être les représentants du Christ ? Peuvent-ils se légitimer non seulement historiquement mais *spirituellement* ? Peuvent-ils en effet, non seulement tenir 'les propos persuasifs de la sagesse humaine', mais présenter la 'démonstration d'Esprit et de puissance' (1 Cor., 2 ; 4), pour montrer par des paroles et des actes conformes à l'Évangile, qu'ils sont plus qu'une série d'hommes honorables et souvent extraordinaires (tels que peut, en somme, en présenter toute dynastie séculière), mais qu'ils sont effectivement et réellement les représentants du Christ ? » [3]

Il me semble que ces questions de la Réforme doivent être prises en considération. Le mouvement de la théologie catholique a été incontestablement de réduire de plus en plus la tension entre le *sacramentum* et sa *res*, entre l'Église terrestre hiérarchique et son modèle, ou même son Seigneur. L'évolution (que j'ai personnellement étudiée), du sens de la formule « vicarius Christi », est significative à cet égard. Son premier sens, *en théologie*, est sacramentel : est « vicarius Christi » tout ministre désigné par lequel

1. Cfr *Le Concile et les conciles*. Chevetogne et Paris, 1960, p. 323.
2. *La Tradition*... (*Cahiers théol.*, 33). Neuchâtel-Paris, 1953.
3. *Kirchl. Dogmatik*. Zurich, 1932, t. I/1, p. 106.

Dieu ou *le Christ* manifeste et réalise *actuellement* son œuvre. Le sens est devenu *juridique* : un ministre auquel Jésus-Christ a communiqué son autorité, de telle sorte que la décision de ce ministre *est* la décision même de Jésus-Christ, portée par son autorité déléguée ou héritée par son remplaçant (souvent on a dit : son successeur). Dans notre ecclésiologie de l'Église-Corps-du-Christ telle, par exemple, que l'expose le P. S. Tromp avec tant d'érudition, les personnes hiérarchiques sont, comme telles, des membres plus élevés ou plus qualifiés, « potiora membra », du *Corps mystique*. L'action sanctifiante passe par eux. L'ecclésiologie développe même volontiers le thème de l'action sanctifiante des actes juridictionnels. Elle peut invoquer pour cela nombre de témoignages traditionnels, quitte à choisir dans les témoignages de la tradition et à laisser de côté nombre de textes qui mettent une limite à l'adéquation entre action hiérarchique et action de Dieu. Mais *concrètement*, nous entendons dire parfois des choses comme ceci : quand on veut faire du travail apostolique ou théologique pleinement valable, il faut aller au delà des positions officielles ; il faut prendre sa liberté et, pour ne pas risquer de la perdre, ne pas se faire remarquer. Par contre, dès qu'une chose est prise en mains par les instances officielles, c'en est fini de l'esprit, et on rétrograde. Ou il faut attendre trente ans pour que ce soit homologué. A ce moment-là, les vrais problèmes, les vraies recherches, sont de nouveau trente ans en avant.

De tels sentiments, s'ils existent, doivent évidemment être critiqués. Mais pourrait-on, sans méconnaître les faits, nier qu'il y a là une part de vérité ? Alors, peut-on encore dire, sans plus, que toute l'action sanctifiante passe par les organes hiérarchiques ? La critique de Barth n'a-t-elle pas quelque vérité ? Ne devrait-on pas faire sa place à cette part de vérité dans l'ecclésiologie elle-même ? La lui fait-on ? La doctrine officielle la lui fait-elle ? Autant de questions réelles que, entre *majores*, on doit se poser loyalement, et que les *minores* mêmes ne manquent pas de poser.

La question de fond, entre la Réforme et nous, est évidemment ecclésiologique. Les protestants nous reprochent parfois, aujourd'hui, une théologie de l'Église comme Corps du Christ, qui entend cette qualité au sens d'une continuité et d'une certaine identité :

« L'Église, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué » (Bossuet) Une fois de plus, ils veulent rétablir un « Gegenüber », une tension, donc une dualité. Le R. P. Chr. Dumont[1] et le chanoine Ch. Moeller[2] ont naguère montré que, pour aller au devant de la Réforme, nous disposons d'une autre image, également biblique, complémentaire de celle de « Corps », à savoir celle d'« Épouse ». L'Église est exprimée ainsi comme étant un autre sujet que Jésus-Christ, un sujet qui lui est uni par une union d'alliance. L'Église, comme Épouse, est *en face de* Jésus-Christ comme en face de son Seigneur et Maître : l'homme est le chef de la femme, le Christ est le chef de l'Église. Du reste, cette notion du Christ-Chef n'a pas été introduite par saint Paul, dans les épîtres de la captivité, par mode d'élaboration de l'idée de Corps, à l'intérieur de l'idée de Corps, mais comme une donnée thématiquement autonome et qui, au moment où elle est mise en rapports avec l'idée d'Église-Corps, a déjà sa valeur propre, qui est celle de chef-*sur*, chef-*au-dessus*[3]. Cette valeur, elle la conserve même quand elle est mise en rapports avec « Corps ». On doit, non seulement, lui faire sa place, mais la lui donner dans notre théologie de l'Église-Corps du Christ. Or il faut noter que, dans la théologie, surtout à la suite de saint Augustin et de son idée de « Christus integer, Christus totus ; Christus et Ecclesia, unus homo », on a très souvent ramené le thème de l'Épouse, thème de dualité et de subordination dans l'amour, au thème du Corps, thème d'identité ; on a interprété Éphés., 5, 22-27, dans le cadre des versets 28-31, c'est-à-dire dans le cadre du *Sponsus et Sponsa, una caro*[4].

La Réforme, par contre, a fait plus que maintenir la dualité de sujets Christ-Église ; elle a posé cette dualité comme dualité sujet-objet, dans la ligne de l'« *Allein*wirksamkeit Gottes », dans

1. *Vers l'Unité chrétienne*, sept.-oct. 1951 ; *Les Voies de l'Unité chrétienne* (*Unam Sanctam*, 26). Paris, 1954, p. 134 s.

2. *Tradition et Œcuménisme*, dans *Irénikon*, 25 (1952), p. 357 s.

3. Voir P. Benoit, *Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la Captivité*, dans *Rev. Bibl.*, 63 (1956) p. 5-44, reproduit dans *Exégèse et Théologie*. Paris, 1961, t. II, p. 107-53 ; Y. M.-J. Congar, *Le Christ, Chef invisible de l'Église visible d'après saint Paul*, à paraître.

4. Voir Cl. Chavasse, *The Bride of Christ. An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity*. Londres, s. d. (1940).

lequel on a pu résumer l'affirmation essentielle de Luther. Dieu est toujours sujet et, dans l'ordre de la grâce ou du salut, il est *seul sujet*. L'homme chrétien *et l'Église, dont la Réforme assimile le statut à celui de l'homme chrétien*, est toujours *objet* ; l'Église, comme l'individu chrétien, doit toujours *recevoir* sans posséder comme un sujet, même au titre d'une grâce qui lui aurait été donnée librement. C'est, une fois de plus, le thème du « simul justus et peccator », que Luther appliquait totalement à l'Église elle-même. La théologie protestante ne conçoit la sainteté de l'Église que comme une action du Saint-Esprit dans un monde où règne la chair, action qui a la valeur d'une promesse à réaliser eschatologiquement[1]. Barth a dit une fois que le catholicisme est vrai *eschatologiquement*...

Cette ecclésiologie protestante — si même on peut parler vraiment d'ecclésiologie : c'est plutôt une sotériologie — suppose une conception de l'Église de tendance associationniste, où l'Église n'est vue que comme la somme des individus chrétiens. C'est l'idée qu'en a exprimée E. Brunner, avec une très grande force, dans *Das Missverständnis der Kirche*, 1951. L'Église est la somme des croyants que Dieu se suscite par un acte actuel du Christ céleste.

Cela implique la méconnaissance de l'Église comme personne supra-individuelle et transcendante, c'est-à-dire de l'Église comme Épouse-Mère, comme mystère de type sacramentel. Plus d'une œuvre protestante s'applique, nous le savons, à critiquer et à dépasser une telle idée, au nom du Nouveau Testament lui-même. Cependant, cela ne fait que juxtaposer deux courants au sein du protestantisme, dont l'un se rapproche de nous, mais dont l'autre a pour lui, je le crains, la logique des principes profonds de la Réforme.

Je crois que ce sont ces principes, tels que j'ai essayé de les évoquer, qui inspirent deux énoncés que nous rencontrons sans cesse dans notre dialogue : *Ecclesia semper reformanda*[2] et l'idée

1. Voir par exemple V. Vajta, *Die verborgene Heiligkeit der Kirche*, dans *Beiträge z. hist. u. system. Theol. Gedenkschrift f. W. Elert*. Berlin, 1955, p. 296-306.

2. La formule serait du théologien calviniste de stricte observance,

de prévarication possible de l'Église, entraînant, pour elle, le devoir de repentance [1]. Nous avons tous rencontré plus d'une fois de telles déclarations. Nous savons aussi qu'elles heurtent et choquent profondément les Orthodoxes [2], de la même façon et pour les mêmes raisons que nous : elles leur paraissent méconnaître la qualité de Corps et d'Épouse du Christ que possède l'Église, par grâce.

On comprend que, si la position protestante a les racines théologiques qu'on a dites, la question de la faillibilité, de la « prévaricabilité » de l'Église, de l'humain, du charnel, du *semper reformandum*, dans l'Église, puis de sa repentance, ait, dans le dialogue entre nos frères protestants et nous, le rôle que nous savons et sur lequel, déjà, plusieurs ont attiré l'attention [3].

II. Principes de solution dans une théologie catholique de l'Église.

Si l'on interroge la tradition, on n'y trouve pas une réponse totalement élaborée, non plus qu'une réponse unanime, à la question du péché, des manques et de la perfectibilité de l'Église. On ne peut ici procéder à l'étude biblique extrêmement vaste et complexe qui serait nécessaire. Les Pères, sauf saint Augustin, et les théologiens du moyen âge, n'ont guère tenté de formuler une doctrine théologiquement construite, de notre question. On trouve juxtaposés, chez eux, les énoncés les plus forts sur la sainteté ou la parfaite pureté de l'Église et des énoncés qui la qualifient de pécheresse, parfois même de fornicatrice [4]. Il serait trop long

Voetius, au Synode de Dordrecht : cfr *Foi et Vie*, mars-avr., 1959, p. 66. Voir notre *Vraie et fausse réforme*, p. 461 s.

1. Voir par ex. les Rapports de la Conférence d'Amsterdam : *Désordre de l'homme et Dessein de Dieu*. Neuchâtel-Paris, 1948, t. II, p. 65 ; R. Mehl, dans *Foi et Vie*, oct. 1954, p. 393-96.

2. Voir par exemple *Ecumenical Review*, janv. 1952, p. 173.

3. Ainsi O. Urbach, *Zum Gespräch zwischen den Konfessionen*. Munich, 1939, p. 48 s. ; l'abbé Paul Couturier, souvent...

4. Voir S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, t. I, 2e éd., Rome, 1946, p. 128-141 (excellent résumé) ; H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (*Beiträge...*, XXXVIII/3). Munster, 1958 : donne une documentation sur l'époque patristique et va jusqu'au XVe s.

d'exposer ici les différentes façon dont ils harmonisaient ces deux séries d'énoncés. Il est préférable d'aborder la question en elle-même.

La condition de l'Église est paradoxale : il faut toujours considérer deux termes dans le statut de son existence. L'Église est d'en haut et d'en bas, sainte et faite d'hommes pécheurs ; elle est faite par l'acte souverain de Dieu, et à faire par les hommes dans l'Histoire.

1) *L'Église est d'en haut et d'en bas, sainte et faite d'hommes pécheurs.*

« Sainte » a été le premier attribut qu'on ait donné à l'Église ; dans la profession de foi baptismale, « sainte Église » était lié à « Saint-Esprit », comme il l'est toujours dans notre symbole [1]. Le sens dominant de l'expression était, comme dans l'Écriture : chose de Dieu, suscité par Dieu et pour Dieu [2]. C'est une chose à noter, non sans humour : l'affirmation traditionnelle « Église sainte » rejoint la formule barthienne, puisque Barth aime tant écrire « Parole *de Dieu* », etc., en soulignant *de Dieu*. Mais chez Barth, cela porte le sens indiqué plus haut : Dieu *seul* est toujours sujet. Le point de séparation entre une dogmatique réformée et une doctrine catholique est, semble-t-il, la façon de concevoir les rapports entre Transcendant et immanent, Éternité et temps, *Dator* et *donum*. Si des théologiens protestants se libèrent du faux système de séparation des deux et se rapprochent du réalisme de la tradition catholique d'Orient et d'Occident, ils aboutissent à des formules dans lesquelles on devrait pouvoir se réconcilier, si on les entend bien, comme celle-ci, des deux pasteurs protestants dont le P. M. Villain a publié le si beau témoignage dans son *Introduction à l'Œcuménisme* (3e éd., 1961, p. 142) : « Affirmer la sainteté de l'Église et l'infaillibilité de ses dogmes, ce n'est pas exclure le péché en elle, le péché de ses membres, même évêques ou pape, c'est proclamer l'indissolubilité de l'union du Christ avec

1. Voir P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la Résurrection de la chair* (*Unam Sanctam*, 17). Paris, 1947 ; CONGAR, *Vraie et f. réf.*, p. 93.

2. Cfr H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*. Paris, 1927.

l'Église ». On pourrait citer d'autres textes d'autres théologiens protestants, qui rendent un son analogue [1] et que nous pourrions faire nôtres, à condition d'être bien au clair sur l'existence stable, ici bas, stable de la stabilité de l'alliance de Dieu, d'une Épouse du Christ et Corps du Christ qui ne se réduise pas à la somme des pécheurs pardonnés, pécheurs en réalité, justes en espérance.

Cette conception nominaliste de l'Église comme pure *collectio fidelium* doit être critiquée. Dans le Nouveau Testament, l'Église n'est pas présentée comme une juxtaposition d'individus, mais comme un corps, comme une vigne, comme un troupeau, une bergerie, comme une épouse, comme un temple ou un édifice : c'est-à-dire des réalités organiques, ayant une existence et des propriétés originales par rapport aux parties qui rentrent dans leur composition. Un arbre est autre chose que le total quantitatif de ses branches, autre chose que la somme de bois coupé et mis en tas. Un vaisseau est autre chose que l'ensemble des pièces avec lesquelles on l'a construit : on ne peut pas conclure que le vaisseau coulera, du fait que ses parties sont, toutes et chacune, plus lourdes que l'eau.

Ainsi il existe un aspect *réel* selon lequel l'Église terrestre peut et doit être dite immaculée, immanquablement sainte.

Adopterons-nous la formule de Mgr Charles Journet, que lui-même a si clairement expliquée à notre session de 1953 : « L'Église n'est pas sans pécheurs, mais elle est elle-même sans péché » [2] ? Et encore : la frontière entre l'Église et le monde nous traverse verticalement et nous partage en deux. « L'Église ne retient dans

1. Ainsi R. NIEBUHR, dans *Désordre de l'Homme... I. L'Église universelle dans le dessein de Dieu.* Neuchâtel et Paris, 1948, p. 112-13 : « Le désordre sur lequel la repentance attire notre attention est bien moins le désordre *de* l'Église que le désordre *dans* l'Église... L'Église, en tant que communauté et Corps du Christ, en tant que peuple saint et un de Dieu, en tant que cité de Dieu au ciel et sur la terre, est la médiatrice de la grâce et non du péché, de l'ordre et non du désordre. Le désordre est en nous et non dans l'Église... » On lira aussi avec grand profit. L. NEWBIGIN, *L'Église, peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit.* Neuchâtel-Paris, 1958, p. 103 s. (l'unité, la continuité, la forme visible de l'Église, appartiennent à son *esse*).

2. *L'Église du Verbe Incarné*, t. II. Paris, 1951, p. 904 ; *Théologie de l'Église.* Paris, 1958, p. 236.

son enceinte que ce qui peut se trouver de bon dans ses membres et elle laisse en dehors de son enceinte tout ce qui peut se trouver de mauvais » [1].

Il est certain que l'Église eschatologique est toute pure : au ciel, il n'entrera rien de souillé (Ap. 21, 27). Le peuple de ceux qui aiment et louent Dieu : c'est cela essentiellement l'Église.

Ce peuple se prépare et existe déjà ici bas. Il se réalise par la grâce et les dons de Dieu, mais aussi par et dans des hommes charnels, pécheurs. L'Église ne se construit pas seulement par les dons de Dieu, mais par la réponse des hommes à ces dons. Cette réponse ne leur est jamais totalement adéquate, tous les hommes sont pécheurs, excepté la Vierge Marie, qui est la personnification concrète de l'Église sainte. Ce qu'il y a de valable pour Dieu dans la réponse des hommes, ce qui est fait par eux en foi et amour, construit l'Église pour l'éternité : c'est *cela* EN VÉRITÉ l'Église. Dieu le voit et le sait. L'Église pour lui, n'est que cette part sainte. Mais nous ne pouvons la connaître nous, que très imparfaitement. Ce que nous appelons *nous*, l'Église, c'est la communauté visible de ceux qui professent croire en Dieu et en Jésus-Christ, qui ont reçu son baptême et demeurent dans l'institution gouvernée par les évêques et par le pape. C'est une certaine réalité historique. C'est au sujet de cette réalité historique, non au sujet de la communion des saints, que les hommes posent des questions et sont éventuellement scandalisés. Qu'en est-il du mal dans cette communauté-là ?

Il faut distinguer les péchés au sens moral et propre du mot, et les limites, retards, fautes historiques : on pourrait dire, les péchés et les misères. Les péchés proprement dits ne peuvent avoir pour sujet qu'une personne individuelle : ce ne sont pas des péchés de l'Église comme telle, ni comme personne collective empiriquement considérée, ni, bien sûr, comme cette réalité transpersonnelle et transcendante qu'est l'Épouse de Jésus-Christ. Comme tels, et pour autant qu'ils sont péchés, les péchés sont étrangers à la vraie Église. Et ils n'ont place dans l'Église historique ou terrestre que parce que les pécheurs y sont pour sortir de leurs péchés, se convertir, se les faire pardonner.

1. *Égl. du Verbe*, p. 489 ; comp. p. 914 s. et *Théologie*, p. 244.

On ne peut attribuer un acte moral comme tel à une collectivité. Mais on peut lui attribuer des fautes, des manquements, des incompréhensions, des médiocrités. C'est ainsi qu'on attribue à la France, par exemple, tout un ensemble de fautes dans sa politique algérienne. Ces fautes, ces misères, représentent sans doute un certain nombre de péchés moraux proprement dits. Ceux-ci, en tant que tels, ont pour sujet des personnes individuelles déterminées. Plus particulièrement certaines personnes qui, étant en position de gouvernement, de chefs, ont pris certaines décisions — ou n'ont pas pris telles décisions — , au nom de la Nation ou de la société « cujus gerebant personam ». Il en va analogiquement de même de l'Église, prise au sens concret du mot comme certaine communauté de croyants gouvernée par les évêques et le pape, mais comportant aussi leurs élites dirigeantes, leurs intellectuels, etc. On peut imputer à l'Église, en ce sens concret du mot, des misères, des retards et des absences, bref des fautes historiques, en notant que, dans la mesure où cela a représenté des péchés d'action ou d'omission, ces péchés appartiennent, comme péchés au sens moral, aux personnes qui les ont commis, non à l'Église qui n'en saurait être le sujet. Et, de même que les fautes historiques d'une nation sont attribuées justement surtout à ceux qui ont été ses gouvernants, de même ces fautes historiques de l'Église peuvent être attribuées surtout à ceux qui, en elle, sont des chefs : pape, évêques, supérieurs, théologiens. Distinguer n'est pas séparer. Il ne faut évidemment pas manquer de voir les connexions étroites qui existent entre les péchés, qui ont pour sujet les personnes, et les misères, dont l'Église, concrètement considérée, peut être le sujet et même porter la responsabilité. Les péchés contribuent à abaisser le niveau ou la qualité de la fidélité que l'Église, comme ensemble des chrétiens vivant à un moment donné, réalise envers son modèle évangélique. Multipliées, les infidélités personnelles engendrent des situations qui attirent le jugement de Dieu. Inversement, un large mouvement de conversion et de ferveur, entraîne l'ensemble de l'Église, ou d'une Église locale, à se rapprocher de l'idéal évangélique.

En sorte qu'au total, je souscrirais à la formule de Mgr Journet (l'Église est sainte, bien que faite de pécheurs), mais en la complétant par la considération de cet ordre des misères ou des fautes

historiques sur lesquelles portent d'ailleurs plus particulièrement aujourd'hui, les questions et parfois le scandale. Touchent-elles l'Église ? L'Église en est-elle le sujet ? Oui, elles touchent, elles ont pour sujet ce que *nous* appelons l'Église.

2) *L'Église est* faite *par l'acte souverain de Dieu, et* à faire *par les hommes dans l'Histoire.*

On sait comment S. Augustin a rencontré, chez les Donatistes, la prétention d'une Église toute pure. Sa critique du donatisme n'a pas porté seulement sur la question de la sainteté, mais sur la conception de la catholicité. Les donatistes avaient la leur : selon eux, la catholicité n'était pas à effectuer par une extension missionnaire de l'Église à travers les peuples : elle consistait dans la perfection des dons de Dieu : elle venait « non ex universitate gentium, sed ex plenitudine (perfectione, puritate) sacramentorum » [1]. Il pourrait exister une conception purement qualitative de la catholicité, qui ne la verrait que comme don de Dieu, toujours fait à l'Église, non comme plénitude venant du monde et des hommes, toujours à effectuer. C'est S. Augustin aussi qui rapproche le verset scripturaire tel que le cite saint Paul (Eph. 4, 8), *Dedit dona hominibus*, et tel qu'il se trouve dans le psaume (68, 19 : Vg 67), *Accepisti dona in hominibus* [2].

L'Église se fait d'en haut et d'en bas, du donné de Dieu et de l'agi des hommes. Sa catholicité a donc aussi deux sources : la plénitude du Christ et la plénitude virtuelle de l'humanité. Les deux sont principes de plénitude l'une pour l'autre : car si l'Église doit se plénifier à partir de sa source, le Christ, à son tour, elle plénifie le Christ, lequel a été constitué héritier de toutes choses (Hb, 1, 2) [3]. Cette réciprocité est celle de l'Alliance telle qu'elle

1. Résumé donné par S. AUGUSTIN, *Brevic. Collat.*, III, 3, 3 (P. L., 43, 624) ; comp. Epist. 93, 7 (33, 333). Texte un peu plus développé de l'évêque donatiste GAUDENTIUS à la Conférence de Carthage, juin 411 (d. III, 102 : P. L., 11, 1381) : « Catholici nomen putant ad provincias vel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum, non ad gentes ! » Les Donatistes voulaient en rester à une Église fermée, opposée au monde.
2. *De Trinitate*, XV, 19, 34 (P. L., 42, 1084).
3. Cfr *Eph*, 1, 23 ; S. JEAN CHRYSOSTOME, *In Ephes.*, c. 1, hom. 3, 2 (P. G., 62, 26) ; TESTIS (= M. Blondel), *La Semaine sociale de Bordeaux*

existe aux temps messianiques. Jésus-Christ est le temple, le seul temple (cf. Jn, 2, 21) ; mais la communauté ecclésiale est ce même temple, qui est à construire de pierres vivantes jusqu'à ce qu'il ait atteint sa dimension parfaite (Eph., 2, 19-22 ; 4, 7-18). L'Église est faite en Jésus-Christ, mais elle est encore à faire par l'apport des hommes. Nous savons que sa condition terrestre est paradoxale. Elle comporte toujours une tension entre deux termes antinomiques et cependant tous deux nécessaires. C'est ce que nous allons mieux expliquer sous deux titres, deux couples de mots : Incarnation et Parousie ou Eschatologie ; Pureté et Plénitude.

a) *Incarnation et Parousie ou Eschatologie.* On dirait aussi bien, dans une formulation que j'aime utiliser, Alpha et Omega [1]. Cela nous est familier, et je pourrai être bref. Tout doit être pris de l'*ephapax* de l'Acte salutaire de Dieu, Révélation et Rédemption, dont le tout est Jésus-Christ (pour autant qu'il y a de promesses de Dieu, elles sont Oui en lui, 2 Cor, 1, 20 ; Il est plein de grâce et de vérité, Jn, 1, 14). Mais tout, aussi, doit être porté à la consommation de l'Homme parfait, qui réalise la plénitude du Christ (Eph, 4, 13) —, à la dimension de ce « Christ qui est à être », *The Christ that is to be,* dont parle Tennyson [2]. Et cela, en assumant la plénitude de cet Adam à qui Dieu a dit, après l'avoir fait à son image : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-là » (Gn, 1, 28). C'est le programme même de la Catholicité :« Ut in Abrahae filios et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo » (Oraison après la 4e prophétie, dans l'ancien office du Samedi Saint).

Ce n'est pas là un programme idyllique, de réalisation toute divine et suave. Sa réalisation engage l'Église dans les dédales de la temporalité et de l'historicité humaine. Cela veut dire qu'il faut

et le Monophorisme. Extr. des *Annales de Philos. chrét.* Paris, 1910 ; Congar, art. *Catholicité,* dans *Catholicisme,* t. II (1949), col. 722-25 ; *Unité de l'Humanité et vocation des Peuples,* dans *Vie Spirit.,* Suppl., nº 44 (1958/1), p. 70-87.

1. Voir nos *Jalons pour une Théologie du Laïcat* (*Unam Sanctam,* 23). Paris, 1953, p. 98 s., 148 s., 211 s., 458-61.

2. Fin du poème CV dans *In Memoriam* (Everyman's Libr. , Tennyson's Poems, vol. I, p. 331).

du temps, un temps qu'on ne peut enjamber, des délais dont on ne peut faire l'économie. — Cela veut dire que l'Évangile ne développera son plein contenu qu'à mesure que la matière historique humaine, et peut-être même cosmique, s'y prêtera, à mesure qu'elle aura réalisé les préparations ou les conditions nécessaires. Penser à ce qu'il a fallu de temps pour dégager certaines implications de l'Évangile en matière sociale (esclavage, prolétariat) : et pas seulement de temps, mais de transformations extérieures. Peut-on dire qu'on a dégagé toute les implications que l'Évangile contient en matière de paix, de fraternité humaine, et que faudra-t-il, par quoi faudra-t-il passer, pour qu'on le fasse, si toutefois c'est pour cette vie... ? A l'égard de semblables processus, les chrétiens, les hommes d'Église ne sont-ils pas trop peu inventifs, trop timides, trop patients, d'une patience qui n'est pas celle de la vertu ?

Cela veut dire encore une histoire pleinement militante. Car une des lois de la temporalité humaine ou de l'histoire, est que les choses ne vivent et ne se développent que dans la contradiction et par elle. Hegel a perçu une profonde vérité... Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela, y compris d'un point de vue spécifiquement œcuménique : saint Augustin commente l'*Oportet haereses esse* en disant que, s'il n'y avait pas eu des hérésies, les catholiques auraient dormi paresseusement sur le trésor des Écritures... [1]

Ce programme de réalisation dynamique, en grande partie déterminée par les changements, les mouvements ou les accroissements du monde, exige de l'Église, une attitude correspondante : qu'elle soit ouverte à l'Histoire, ouverte aux questions des hommes, aux grands changements du monde. Cela suppose, de la part de l'Église, un effort perpétuel de mission, et donc, au niveau de la pensée, une conception dynamique d'elle-même, de son unité et de son apostolicité : alors qu'elle tend facilement à en avoir une conception statique, possessive, si ce n'est pas, même, dominatrice. Cela suppose que l'Église entende les appels qui lui sont adressés à se renouveler, à élargir les formes de sa vie : *Duc in altum* ! (Lc, 5, 4) ; « Élargis l'espace de ta tente, allonge tes

1. *De Genesi contra Manich.*, c. 1, n. 2 (P. L., 34, 173-74).

cordages, renforce tes pieux, car tu vas éclater à droite et à gauche » (Is, 54, 2-3).

Ici s'inscrivent tous les appels à l'adaptation, au renouvellement, dont nous avons accueilli le vœu en commençant. Il ne m'appartient pas d'en détailler un inventaire.

b) *Pureté et Plénitude.* Le mouvement par lequel l'Église tend à réaliser le programme de catholicité voulu par Dieu, est assez largement dépendant du mouvement et des développements de l'histoire humaine. D'une part, l'Église doit en écouter les appels ; d'autre part, l'histoire humaine est comme la carrière dans laquelle le ministère apostolique doit prendre ses pierres pour construire le temple de Dieu. Or, cette histoire humaine est faite de toute l'œuvre de civilisation : cultures, génie des peuples, cadres de vie sociale, problèmes et élaborations de la pensée, etc. Le danger est grand de syncrétisme et de mondanisation. C'est le danger qui guettait l'Église quand, après la paix constantinienne, elle a cessé d'être uniquement une Église opposée au monde, plus ou moins en marge de son histoire, attendant la Parousie. Elle a dû alors, d'un côté, devenir un organisme officiel dans le Droit Public de l'Empire et, qui plus est, honoré et privilégié ; d'un autre côté, entrer en contact avec la culture, avec le monde philosophique gréco-romain. Un double danger de mondanisation et de syncrétisme était à redouter, et beaucoup ont eu alors conscience au moins du premier de ces dangers. Bien des chrétiens ont fui l'un et l'autre danger dans le monachisme, mais d'autres les ont franchement affrontés. Cela a été la mission historique et, je le crois, la grâce, des Pères, que de le faire et d'apporter une réponse spirituellement puisée, d'ailleurs, à des sources de vie religieuse. Mais nous savons que les historiens protestants au moins ceux du XIXe et du début du XXe siècle, prétendent que l'Église et même les Pères, ont, dans une certaine mesure, succombé aux deux dangers.

A. Nygren a même, dans son *Eros et Agapè* [1], exprimé l'idée que l'histoire de l'Église est faite d'une succession et d'une alternance de synthèses, voire de syncrétismes, et de réformes. De son côté,

1. Trad. fr. par P. JUNDT, t. II, p. 15-17.

G. Ebeling a proposé de voir cette histoire de l'Église comme histoire de la lecture et de l'intelligence de l'Écriture sainte, c'est-à-dire une histoire essentiellement rythmée par les grands renouveaux bibliques [1]. Il y a du vrai dans ces vues, sinon au niveau de la doctrine, auquel pensent surtout les historiens luthériens, du moins à celui de la vie de l'Église et de ses formes concrètes d'activité. Mais on ne peut exclure a priori le niveau de la théologie et de la prédication courantes.

L'histoire de l'Église montre un processus d'enlisement chronique, et une série de renouveaux, de réformes. Penser à presque tous les conciles, à l'action de nombreux papes, des réformateurs religieux, des saints, aux grandes initiatives missionnaires, aux grands ressourcements intellectuels tels que celui de Möhler ou celui que nous vivons en ce moment. C'est comme s'il y avait une sorte de lutte entre la Pureté et la Plénitude. A trop suivre le mouvement de l'histoire, à trop vouloir en assimiler tous les apports, l'Église risque de perdre sa pureté. Or le développement qu'elle doit réaliser n'est pas un développement quelconque ; l'idéal n'est pas d'accumuler le plus possible. Il s'agit de développer *Jésus-Christ*, c'est-à-dire que la plénitude doit être celle du Principe en sa pureté. C'est pourquoi on ne peut qu'avec des corrections notables, appliquer à l'Église les idées d'évolution. Une réforme chrétienne est toujours un jugement porté sur un certain état de choses, au nom d'une réinterrogation des sources et du Principe.

Ce ressourcement dans le Principe, c'est-à-dire en Jésus-Christ, dans l'Évangile, n'est pas seulement d'idées ou de représentations, bien que ce domaine soit souverainement important : saint Paul parle de renouveler ou reconformer *notre jugement* (Eph, 4,23). Qu'on pense à l'influence, à la portée qu'auront eues au XXe siècle, le renouveau des études bibliques, ou le *Wörterbuch* de Kittel... Mais le ressourcement est, de façon décisive, celui de la vie chrétienne. G. B. Ladner a montré, dans un livre très riche [2],

1. *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift.* Tubingue, 1947.

2. *The Idea of Reform. Its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers.* Cambridge, Mass., 1959. Ladner pense que l'idée

qu'à la racine des mouvements de réforme qui jalonnent la vie de l'Église il y a eu toute la théologie de l'homme fait à l'image de Dieu, de l'image défigurée, et de toute la vie chrétienne conçue comme un effort pour se re-former à l'image vraie de Jésus-Christ et du modèle évangélique. N'est-ce pas cette tradition qu'on retrouve dans le propos maintes fois exprimé par S. S. Jean XXIII, d'assigner comme but immédiat, au concile, non seulement « une sage modernisation de l'Église », mais, d'abord, un renouveau de la vie chrétienne dans tout le corps catholique ?

Quand l'Église ne se réforme pas elle-même, ou ne le fait pas assez sérieusement, elle risque de voir l'exigence de pureté reprise contre elle par des réformateurs impatients, qui déchirent. Beaucoup de ruptures ont été faites au nom de la pureté, contre certains syncrétismes, certaines symbioses, certaines unions, jugées impures, avec des réalités du monde : philosophies, cultures nationales, puissances politiques, etc [1]. La Réforme n'a pas voulu, originairement, être autre chose qu'un renouvellement du jugement, de la théologie, à leur source évangélique. Mais, si elle a été faite par des génies théologiques, elle n'a pas été faite par des saints et elle n'a guère repris le programme ancien de réforme intérieure, spirituelle et morale.

Encore aujourd'hui, les protestants reprochent à l'Église sa trop grande tolérance à l'égard de tous les apports de l'histoire et de ce qui se traduit en eux, de vieil instinct religieux païen. M. Jean Guitton a pu caractériser le catholicisme comme recherche de la plénitude, et le protestantisme comme volonté de pureté [2]. La suggestion est assez éclairante. J. Hessen en a fait une anologue [3].

Cependant, s'il y a là deux attitudes exprimant deux tempé-

de réforme *de l'Église* apparaît au XIe s., dans le mouvement qui aura son apogée sous Grégoire VII.

1. Dom N. Oehmen rattachait les schismes à cette union du christianisme avec des cultures ou des organismes nationaux-politiques : *Le « lieu théologique » du Schisme et le travail pour l'Union*, dans *Irénikon*, 18 (1945) p. 26-50.

2. *Difficultés de croire.* Paris, 1948, p. 230 s. ; *L'Église et l'Évangile.* Paris, 1959, p. 348 s.

3. *Luther in katholischer Sicht.* Bonn, 1946, p. 39 s. ; *Platonismus und Prophetismus...* Munich, 1939, p. 178.

raments, on peut les voir coexister à l'intérieur du catholicisme lui-même. Il existe, en effet, une fois de plus, une tension entre le maintien du principe et l'appel à l'universalité, on pourrait dire : entre sainteté et catholicité, si la sainteté est souci de pureté, vif sentiment de la différence d'avec le monde, tandis que la catholicité est expansion, accueil du nouveau, contact avec le monde. Il y a des hommes qui veulent seulement garder la pureté des principes, ou de ce qu'ils croient tel, ou de ce qu'ils érigent en principes : formulations théologiques, formes liturgiques, style de la vie cléricale et de toutes les expressions du catholicisme... Ils n'ont pas d'intérêt au mouvement du monde et ne cherchent pas à le rejoindre. Parfois, ils l'ignorent, ou ne le connaissent que pour le condamner. Mais, à vrai dire, le principe dont ils veulent avant tout préserver la pureté, n'est pas lui-même le Principe-Source : c'est bien plutôt l'une ou l'autre des formes historiques, ou le système ecclésiastique : de ces formes historiques qu'il s'agirait précisément de dépasser pour être fidèle au vrai Principe et l'honorer dans de nouvelles formes, appelées par le temps qui avance !

Il y a une autre famille d'hommes, qui entendent l'appel du monde et le suivent, au risque d'innover complètement ; ils ne voient pas assez que les renouvellements doivent procéder d'une remontée au Principe ; que l'expansion est une expansion du Principe. Dans le texte même où, contre un faux principe de « Scriptura sola », il affirmait la valeur des traditions, c'est-à-dire de la plénitude, le concile de Trente partait de l'idée de conserver « la pureté même de l'Évangile » (Denzinger, 783).

« Les exigences et les raisons d'un renouveau » (c'est le titre de cet exposé) viennent à la fois de la pureté du Principe et de la plénitude à promouvoir. Le Principe, c'est l'Évangile, c'est Jésus-Christ. Il veut, pour s'affirmer, la réforme d'un certain nombre de choses que l'histoire a faites et qui ne traduisent pas bien l'Évangile, si même elles ne lui sont pas contraires et ne lui font pas obstacle. Plus on ressource sa pensée bibliquement, plus on devient exigeant à cet égard. De leur côté, les hommes au contact du monde, dénoncent souvent, au nom de leur inadaptation, certaines formes historiques d'expression, de liturgie, de vie cléricale, voire de formulation théologique, et réclament leur

révision, ou la création de nouvelles formes, qui soient ce que demande l'Évangile dans le monde actuel.

Il existe heureusement aujourd'hui beaucoup d'hommes qui, avec un sentiment sérieux de leurs responsabilités, sentent les choses ainsi. Entre les intégristes fanatiques de la pureté du système à maintenir, et les… quoi ?, comment les appeler ? disons : les partisans d'une ouverture inconditionnée, il existe un *tertium genus :* celui des réformateurs sérieux par fidélité et dans la fidélité, sur la base d'un vrai ressourcement évangélique et d'une volonté de traduire l'Évangile de Jésus-Christ dans les formes adaptées au temps dans lequel il nous est donné d'être ses témoins [1].

Y. CONGAR O. P.

1. Nous avons déjà cité (*Vraie et fausse réf.*, p. 602), en invitant à faire les transpositions nécessaires, ce beau texte de PÉGUY : « … une révolution est un appel d'une tradition moins parfaite à une tradition plus parfaite, un appel d'une tradition moins profonde à une tradition plus profonde, un reculement de tradition, un dépassement en profondeur ; une recherche à des sources plus profondes ; au sens littéral du mot, une ressource… » (*Cahiers de la Quinzaine,* 1er mars 1904 : Avertissement).

Chronique religieuse : Monastères orthodoxes en Grèce [1].

La présente chronique voudrait, en se servant de quelques ouvrages récents, donner un aperçu du monachisme en Grèce, spécialement sur la Sainte Montagne de l'Athos.

I. — Le Mont Athos.

L'intérêt pour l'Athos s'est manifesté de façons très diverses ces dernières années, tant en Grèce qu'à l'étranger. Différents problèmes y sont à l'ordre du jour ; ils sont connexes avec l'état critique dans lequel se trouve le monachisme orthodoxe un peu partout, et spécialement en Grèce. A maintes reprises, surtout dans ses Chroniques, *Irénikon* en a signalé les difficultés : question de l'indifférence générale pour la vie monastique et par conséquent du tarissement des vocations, question du vieux calendrier et des zélotes, question des kelliotes (habitants des petits monastères dépendants) et surtout celle des nationalités. Toutes ces questions sont d'ailleurs liées entre elles.

1. Le Mont Athos et les moines d'origine non grecque.

M. Mylonakos, fonctionnaire du Ministère de l'Intérieur à Athènes, a publié récemment un ouvrage riche en suggestions sur *Le Mont Athos et les Slaves* [2], dont nous retirons ici un bilan précieux. Il a vécu presque deux ans sur la Sainte Montagne

1. Le reste de la Chronique a dû être reporté au prochain fascicule.
2. Nikiphoros G. Mylonakos, *Ἅγιον Ὄρος καὶ Σλαῦοι*. Athènes, chez l'Auteur, 1960 ; in-8, 175 p., ill.

comme sous-lieutenant de gendarmerie et chef de la Section des étrangers. On est heureux d'entendre son opinion, quoiqu'elle n'apporte pas de solutions aux problèmes. Du moins l'auteur nous donne-t-il en peu de mots et avec quelques chiffres l'état des questions considérées au point de vue grec. M. Mylonakos traite surtout des nationalités et des établissements étrangers qui existent encore aujourd'hui sur la Sainte Montagne. Il en retrace brièvement l'histoire, vue surtout à la lumière de leurs rapports avec l'hellénisme. Il s'agit donc des établissements russes, serbes, bulgares et roumains. Les derniers seront sans doute peu flattés d'être énumérés parmi les Slaves, ici comme d'ailleurs habituellement en Grèce (cfr *Irénikon*, 1959, p. 259). Dans son Prologue, sont exposés très clairement la situation et le point de vue grec sur cette question, certainement très délicate, des nationalités :

« La Sainte Montagne, n'est pas aujourd'hui ce qu'elle était autrefois, mais quelque chose de bien plus. Se trouvant aux confins de deux mondes, elle constitue un puissant rempart spirituel et idéologique pour l'armée des peuples libres et croyants. Par conséquent la contribution qu'apporte notre pays à la famille démocratique des nations qui poursuivent une lutte pour la survivance de leur civilisation est bien précieuse, étant donné que, dans cette lutte, les moyens ne sont pas seulement les fusées, les satellites et les armes contemporaines et « classiques », mais bien davantage les valeurs morales et les dépôts spirituels.

Les dernières années, et précisément depuis le rétablissement des rapports entre le Gouvernement soviétique et l'Église, proviennent, du côté du rideau de fer, des manifestations nombreuses et variées d'« intérêt » pour la Sainte Montagne. Mais des doutes et des questions naissent : les chefs de l'athéisme se sont-ils peut-être réveillés et tournés vers le centre monastique de l'Orthodoxie afin d'en sauver l'âme ? Ont-ils peut-être cédé aux désirs de l'Église orthodoxe russe et est-ce elle la puissance qui suscite cet intérêt tardif ?

C'est un fait toutefois qu'entièrement sans bruit, dans les paysages idylliques de la presqu'île athonite, se heurte encore une fois le robuste esprit hellénique à la masse slave, prodigieuse par sa grandeur et par son armement mécanique. Cette constatation et l'état d'inquiétude qu'elle provoque amènent à la publication de la présente étude » (p. 5).

Dans son Introduction, M. Mylonakos s'adresse « aux hagiorites grecs qui ne perçoivent peut-être pas entièrement l'amplitude du complot qui se trame contre eux comme race ou communauté religieuse ainsi qu'à chaque homme qui croit dans le droit et dans la vérité ». Ensuite il se tourne vers les hagiorites d'origine étrangère, « auxquels notre patrie a donné l'honneur de la citoyenneté grecque » :

« Nous ne les considérons pas comme ennemis pour autant qu'ils ne nous font pas de tort. Le peuple grec, des entrailles duquel provient la majorité monastique de ce territoire, se distingue par une conception élevée du devoir chrétien, et les pieux moines d'autres nations savent qu'ils sont les bienvenus dans le lieu de leur pénitence. Toutefois nous devons souligner que le fait de caractériser ce lieu comme « international » constitue une contrefaçon de la vérité ou, au moins, une erreur déplorable. Ce coin de la terre grecque était et sera toujours grec ; les moines étrangers s'y trouvent grâce à l'esprit grec si hospitalier, à l'œcuménicité du Patriarcat de Constantinople et à l'attachement des empereurs grecs de Byzance aux enseignements divins du Nazaréen.

Mais indépendamment de ce qui précède, et en dehors de toute conception nationaliste « étroite », les circonstances ont changé aujourd'hui.

(...) Quand aux personnes déplacées en Occident et aux athonites étrangers qui rêvent nostalgiquement d'un retour des « beaux temps de jadis », leur affliction pour l'asservissement de leurs peuples est l'affliction de tout chrétien, et même à un degré qui est capable d'adoucir tous les « anciens différends » (p. 8).

Cette question des monastères étrangers sur territoire grec est bien un des problèmes les plus épineux actuellement dans l'Orthodoxie. La publication du volume commémoratif du Millénaire de la fondation [1] de la Grande Lavra fournira tout naturellement l'occasion d'y revenir. M. Mylonakos expose dans son livre le point de vue grec actuel d'une façon claire et franche. C'est aussi sous cet angle qu'il retrace à grands traits la situation historique et contemporaine de l'Athos et la position des moines étrangers qui y séjournent encore aujourd'hui.

1. En préparation à Chevetogne.

Ainsi ce livre est comme une réponse aux réclamations et aux efforts faits depuis une dizaine d'années par ces nations pour garder leur place au centre monastique de l'Orthodoxie. Tous, sauf les Serbes, se voient menacés à une échéance variable, d'une disparition complète. *Irénikon* a rapporté ces réclamations et ces interventions soit officielles, soit dans la presse. Qu'il nous soit permis de les énumérer ici. Pour les Russes : 1952, p. 389, n. 1 ; 1953, pp. 295 et 397, n. 1 ; 1954, p. 459 ; 1955, p. 203 ; 1956, p. 185 ; 1957, pp. 78 et 210 ; 1958, p. 485, n. 2 ; pour les Serbes : 1953, p. 48 ; 1955, p. 202 ; 1959, p. 208 ; pour les Bulgares : 1957, p. 78, n. 3 ; 1959, p. 208 ; et pour les Roumains: 1953, p. 395-397 ; 1954, p. 188 s. L'avant-dernier texte, où l'on avait repris l'opinion roumaine, a été cité par M. Mylonakos (p. 163 s.) d'après *Pantainos* qui n'avait pas indiqué sa source. Rien que par cette énumération, on constate que les instances des Russes, qui souffrent le plus de l'état actuel des choses, n'ont pas connu d'interruption. L'intérêt actif de la part du Gouvernement soviétique date de l'année 1954 (première visite de l'ambassadeur Sergeev) [1]. D'un côté, les Grecs ne permettront pas que les Russes y reprennent l'influence et la prépondérance qu'ils y eurent à leur apogée vers 1913 — danger d'ailleurs bien imaginaire —, de l'autre côté tous ces vastes et très nombreux édifices que les Russes avaient à peine terminés à cette date sont en train de devenir des ruines, quand les grands incendies (cinq en moins de deux ans 1959-1960) ne se chargent pas de les détruire d'un coup. M. Mylonakos se rend compte de l'état des choses :

« En gros, la presqu'île est parsemée de centaines d'habitations petites et grandes, dont la plupart et spécialement les plus petites qui ne sont pas entretenues par manque d'hommes, présentent une triste image d'abandon » (p. 49).

« Chaque année le nombre des décès est plus grand que le nombre des arrivants, par manque d'inclination pour le monachisme chez

1. Vers 1927 le Gouvernement grec aurait interrogé le Gouvernement soviétique sur ce qu'il entendait faire des monastères et des religieux russes du Mont Athos. La réponse a été conforme à ce qu'on en pouvait attendre alors : « Les monastères, mettez-y le feu ; les moines, coupez-leur la tête et jetez-les à la mer » (Archim. BONTEANO, *Les douleurs de la deuxième naissance*, Paris, 1952, p. 76).

les jeunes. Les causes en sont nombreuses et variées. Le virus communiste, l'esprit, dominant aujourd'hui dans la société, du matérialisme et de la jouissance des biens de la vie, comme aussi la piété amoindrie doivent être mis parmi les principales.

Les « anciens » *(gerontes)* meurent sans successeurs et surtout les petits établissements sont abandonnés et s'effondrent par manque d'entretien. Beaucoup de monastères ne disposent pas d'un personnel suffisant et capable de pourvoir à leurs services, et les visiteurs qui ignorent la situation réelle, attribuent cela à d'autres raisons. Cette situation inquiète surtout les anciens hagiorites parce qu'elle engendre un danger très grave précisément pour l'avenir du lieu » (p. 63 s.).

2. L'ÉCOLE « ATHONIAS ».

Même l'*école ecclésiastique* Athonias, qui a recommencé à fonctionner sur une nouvelle base en 1953, ne semble pas avoir donné tous les fruits que l'on espérait d'elle. Elle est assimilée à un gymnase ; élèves et professeurs sont entretenus aux frais de la Sainte Kinotis et de l'État. Dans les années 1930-1940 quand elle était déjà installée, comme maintenant dans une aile extérieure de la skite de Saint-André (Sérail) près de Karyès, comme *école hiératique*, (école apostolique, alumnat, juvénat), elle avait fourni à peine quelques vocations. « Malheureusement les élèves ne restent pas sur la Sainte Montagne après l'achèvement de leur études ; une partie s'en va : les uns pour les études supérieures, d'autres pour déposer l'habit monastique (ils portent l'habit, etc., dès leur entrée à l'école où ils peuvent être admis dès leur 16e année), d'autres enfin pour faire carrière comme prêtres dans le monde. Pour ces raisons beaucoup d'hagiorites regardent le fonctionnement de cette école avec méfiance et scepticisme » (p.53). En principe d'après l'art. 182 de la Charte constitutionnelle de l'Athos, chaque monastère doit y envoyer deux élèves, pris parmi ses moines, novices ou candidats, cherchés en dehors de la Sainte Montagne [1]. Leur nombre varie entre 30 et 50.

1. Chaque monastère, d'après sa situation économique, est taxé pour l'entretien de l'école et de la sainte Kinotis ainsi que pour les autres besoins communs, d'après une tabelle que l'on peut trouver dans le

Les exhortations adressées aux jeunes Grecs pour se faire moines à l'Athos ne manquent pas. On trouve souvent dans les fascicules de la revue *Hagioreitiki Vivliothiki* l'appel suivant :

« Aux jeunes gens pieux ».

« Nous recommandons aux jeunes gens pieux et braves qui ont une vocation pour la vie monastique, de bien vouloir se rendre à la Sainte Montagne pour devenir moines. Les Pères, dont le nombre s'épuise chaque jour davantage et qui ont besoin d'héritiers pour leurs biens spirituels et matériels, tâchent de trouver des jeunes gens adaptés, d'une bonne conduite morale et sages pour leur transmettre tout ce qu'ils possèdent.

Aujourd'hui, à la Sainte Montagne, ne règne plus l'ancienne austérité de vie, mais les Pères se montrent pleins de condescendance envers eux pour les garder, de façon que même ceux qui ont reçu une éducation très délicate, puissent vivre auprès de leurs anciens.

En plus, pour les jeunes gens de choix et diligents, les Pères et les monastères veilleront à ce que beaucoup parmi eux deviennent même évêques. Les jeunes qui s'y rendront n'en sortiront pas avec dommages. Pour renseignements et adresses, écrivez à : Sot. Schoinas, Directeur de l'*Hagioreitiki Vivliothiki*, Volos ».

Onze jeunes moines dont quatre de la Grande Lavra, qui ont achevé leurs études à l'Athonias renouvelée, étaient en 1960-61 élèves à l'école théologique de Chalki. Lors d'une visite à l'école le 2-3 mai dernier, le Patriarche œcuménique qui est très préoccupé de l'avenir de la Sainte Montagne, les a reçus en audience et leur a fait savoir qu'il compte sur eux pour la réalisation de son plan de redressement de la Sainte Montagne : développement ultérieur de l'Athonias et repeuplement des monastères avec des éléments capables ; ainsi la Sainte Montagne pourra reprendre sa mission sacrée (*Apostolos Andreas*, n° 513, 10 mai 1961). Cet hebdomadaire officiel du patriarcat publie souvent de longs articles sur l'Athos.

Guide du P. Alexandros LAVRIOTIS, *Ὁδηγὸς Ἁγίου Ὄρους Ἄθω*. Athènes, 1957 ; in-8, 205 p., ill. Ainsi le monastère le plus riche, Lavra, doit contribuer annuellement par l'apport de 3.950 drachmes, et le plus pauvre, Konstamonitou, par celui de 500 drachmes. (p. 189).

3. Conditions d'entrée pour les étrangers.

L'excellent *Guide de la Sainte Montagne* du P. Alexandros Lazaridis de Lavra [1], l'actuel premier secrétaire de la Sainte Kinotis, nous fournit aussi les renseignements sur les ordonnances qui règlent l'entrée des étrangers orthodoxes dans un des monastères de l'Athos (p. 186). Voici les pièces requises :

1. Certificat de naissance et de baptême.
2. Certificat de matricule judiciaire (du tribunal correctionnel).
3. Certificat de l'autorité policière attestant que le candidat n'est pas poursuivi.
4. Déclaration du demandant qu'il reconnaît les lois de la Sainte Montagne et qu'il veut s'y conformer ; qu'il acquiert de plein droit la nationalité grecque et qu'il se soumettra au point de vue spirituel au Patriarcat œcuménique.
5. Invitation de l'établissement où il veut vivre.
6. Si l'intéressé est clerc, on exige aussi la permission de sa propre métropole ou du Patriarcat œcuménique [2].

Tout ceci suppose la demande du candidat accompagnée d'un bref *curriculum vitae*.

Ensuite la procédure est la suivante :

1) Décision de la Sainte Kinotis sur la base des éléments soumis comme indiqué ci-dessus (les 7 pièces) ;

2) Approbation du Ministère des Affaires étrangères, dont l'Athos dépend [3] ;

1. Cfr note précédente.

2. Par une décision du 16 juin 1961, le Saint-Synode de l'Église de Serbie vient de notifier ces formalités (augmentées de quelques numéros dus aux conditions locales) pour l'admission des Serbes au monastère de Chilandar. Le tout doit passer par l'évêque respectif et par le Saint-Synode. En même temps il indique les formalités à remplir par les évêques, les prêtres, les moines et les laïcs qui veulent entreprendre un pèlerinage à l'Athos « vu l'intérêt toujours croissant de notre clergé et de nos fidèles pour un voyage de pèlerinage à la sainte Montagne et au monastère de Chilandar » (*Glasnik*, 1961, p. 187 s.). Ces dernières années plusieurs Serbes y ont été admis comme novices.

3. Pour entrer en relation avec ce Ministère, l'étranger peut se mettre en rapport avec le consulat grec le plus proche.

3) Accord du Patriarcat œcuménique avec les deux approbations précédentes ; alors seulement le demandant est informé qu'il peut arriver, est reçu et enrôlé comme novice *(dokimos)* dans l'établissement qui l'a invité.

Pour les Grecs il suffit que le candidat ne soit pas poursuivi par la justice, qu'il ait des sentiments sociaux sains, qu'il ait atteint l'âge de 16 ans, et qu'il soit célibataire ou divorcé.

Le P. Alexandros ne nous indique pas de quelle date sont ces dispositions. Elles doivent être récentes puisque le métropolite Anastase, chef de la hiérarchie de l'Église russe synodale à l'étranger n'en fut informé comme d'une nouveauté par les higoumènes de Saint-Pantéléïmon et de Saint-Élie qu'au début de 1956 (*Pravoslavnaja Rusj*, 14 février 1956, p. 14 ; *Irénikon*, 1956, p. 185).

4. Les kelliotes et les zélotes.

Deux autres questions préoccupent encore les hagiorites : celle des kelliotes et celle des zélotes.

« Depuis très longtemps il existe un profond clivage entre les moines des monastères et ceux des dépendances. Ceux-ci voudraient pouvoir obtenir le droit de propriété, prendre part aux assemblées de la Kinotis et de l'Épistasia et aux fonctionnements des tribunaux. Ils poursuivent la modification de la Charte constitutionnelle, caractérisée comme une injustice qui perpétue, à leur charge et en faveur des « monastiriaques » (moines des monastères), un vieil état de servitude, antichrétien et inadmissible. Les griefs des « exartimatiques » (moines des dépendances) ont préoccupé longuement les autorités de la Sainte Montagne, l'État grec et le Patriarcat œcuménique. Différentes modifications et divers moyens pour remédier à cet état de choses ont été proposés, mais aucune décision n'a été prise jusqu'aujourd'hui ». Cet état de choses a été exploité par le Front hellénique de libération (E.A.M.) et par l'élément russe. C'est à la suite des réclamations des exartimatiques que fut envoyée en 1947 une Mission patriarcale (Mylonakos, p. 50 s. ; cfr *Irénikon* 1947, p. 305). Une *kelliotiki adelphotis* avait été dissoute en janvier 1926.

Les paroles d'un auteur et pèlerin russe de l'Athos, écrites au début de ce siècle — il a visité la Sainte Montagne une douzaine de fois avant la première Grande guerre — jettent une lumière spéciale sur la connexion des problèmes et sur les assertions de M. Mylonakos.

« Le dernier temps, s'est développé dans notre société un certain préjugé contre les moines russes de l'Athos, spécialement contre les kelliotes qui se trouvent déjà, en vertu de l'organisation originale de l'Athos, dans la plus complète dépendance de leurs monastères souverains.

Les monastères grecs qui s'estiment les seuls maîtres de l'Athos, à l'exclusion des trois monastères russo-slaves, essaient de toutes leurs forces d'étouffer l'influence toujours grandissante des Russes sur l'Athos. Par des livres particuliers en langue grecque, par des articles mensongers et calomnieux dans la presse grecque, ils nuisent de toutes les manières possibles à la signification du monachisme russe sur l'Athos et l'avilissent ».

Ces paroles que M. Pavlovskij a publiées deux fois, en 1905 et en 1907 [1], nous mettent bien dans le climat de tension qui a existé sur la Sainte Montagne depuis la fin du siècle passé. Mais en 1907 il y ajouta : « La religion se trouve en Russie déjà à l'état d'oubli ; ainsi chaque outrage aux choses saintes, écrit sous une forme acerbe, agit sur les lecteurs de façon inquiétante, et déconcerte et ébranle encore plus leur état d'esprit religieux ! »

En 1913, le même auteur commence ainsi l'Introduction à son *Putevoditelj* (p. 3) [2] :

« Dans la société russe s'est formée une opinion erronée sur les

1. Au début du Prologue de son *Sputnik russkago palomnika po sv. gorě Afonu*, Moscou, 1905, et encore au début de son *Po Afonu* (*opisanie russkich obitelej*), II[e] partie (p. 3) de son grand livre *Vseobščij illjustrirovannyj putevoditelj po monastyrjam i svjatym městam rossijskoj imperii i Afonu*, Nižnij-Novgorod, 1907.

2. *Putevoditelj po sv. gorě afonskoj. Privět s Afona v pamjatj* 300-*lětija carstvovanija doma Romanovych 1613-1913. Sostavil A. Pavlovskij pod redakciej Archimandrita Aleksandra. Izdanie Bratstva Russkich obitelej na Afoně.* Russkaja tipografija, 1913, in-8, 193 p. Ce *Putevoditelj* est sans doute le dernier guide russe qui ait été publié ; il mentionne encore le décès du P. Constantin Semernikov, supérieur du kellion de Saint-Jean-Chrysostome († 26 août 1913) sur le territoire d'Iviron (p. 163).

habitants de la Sainte Montagne de l'Athos. Pareil préjugé dans les conceptions s'explique, en grande partie, par les circonstances suivantes. Les derniers temps apparaissent sous l'aspect de moines athonites des particuliers, collecteurs d'aumônes qui n'ont rien de commun avec l'Athos et avec ses monastères. (...) Mais il n'est pas permis, à cause de telles gens, de se comporter avec mépris envers tout l'Athos, comme malheureusement se le permettent maintes de nos publications périodiques (surtout celles du genre judéo-maçonnique) ».

Le calendrier grégorien, pour les fêtes fixes, a été introduit par les Églises de Constantinople, de Grèce et de Chypre le 10/23 mars 1924, par celle de Roumanie le 1/14 octobre 1924 ; le Gouvernement grec l'avait adopté l'année précédente (cfr *Irénikon*, 1961, p. 142). Un seul monastère athonite, celui de Vatopédi, a suivi dès le début l'exemple et l'ordre de la Grande Église. L'opinion presque unanime des hagiorites et des autres moines grecs était et est encore que l'introduction de cet usage dans l'Église était anticanonique et illégale et ne pouvait être décidée que par un concile œcuménique. Une mission patriarcale envoyée à l'Athos en 1927 pour obtenir l'introduction du nouveau calendrier essuya un refus catégorique. Ainsi l'Athos, le bastion de l'Orthodoxie, est devenu le foyer et le centre spirituel des propagandistes paléoïmérologites.

« Une partie des hagiorites, partisans du vieux calendrier, en majorité des « exartimatiques » grecs et roumains, poussés par une opposition implacable, par leur indigence d'esprit et par un zèle mal compris (zélotes), n'obéissent pas aux dispositions de la Charte constitutionnelle et aux décisions des 20 monastères suzerains. En 1926 ils ont constitué une « Association sacrée des moines hagiorites », ou « des Pères zélotes de la Sainte Montagne », *Hieros Syndesmos Ziloton Pateron Hagiou Orous*, qui compte aujourd'hui environ 300 membres » (Mylonakos, p. 55).

Cela ferait environ un cinquième des moines présents sur l'Athos. Le secrétaire actuel de ce Syndesmos est le moine Antonios Moustakas, collaborateur fidèle de la feuille *I Phoni tis Orthodoxias* (cfr *Irénikon*, 1961, p. 64). Le moine Theodosie

Bonteanu (*Istorisirea unei călătorii în Muntele Athos*, Sf. Monastire Neamţu, 1930, p. 63-69), confirme les affirmations sur les moines fanatiques roumains qui allaient jusqu'à donner les sacrements de baptême - confirmation et bénir les mariages (« couronner ») à distance [1] et envoyaient la sainte Réserve et le saint Myron par la poste.

« Ils ne reconnaissent pas le Patriarche œcuménique qui, d'après eux, est schismatique ; ils ne commémorent pas son nom et se considèrent comme les seuls observateurs authentiques des canons et des traditions de l'Église Orientale du Christ » (Mylonakos, p. 55). Leur argument fort qui fait presque toujours impression en Grèce, est que cette nouveauté, parmi tant d'autres, est due à l'initiative du grand hérésiarque et antéchrist, le pape de Rome (cfr *Irénikon*, 1960, p. 214 s. ; 1961, p. 198).

Dans l'*Himerodeiktis* (calendrier) de 1961 du groupe B des paléoïmérologites il y a un chapitre : « L'apostasie de l'Église de Grèce » qui contient ce texte très clair : « Il va de soi que cet acte (l'introduction du calendrier papiste) a rendu l'Église officielle SCHISMATIQUE et que les sacrements célébrés par elle sont INVALIDES » (p. 2qs.).

Parmi d'autres raisons, l'attitude intérieure des moines envers le nouveau calendrier peut expliquer la grande tolérance des hagiorites vis-à-vis des Zélotes. Un cas typique nous est fourni par le moine Avvakoum de Lavra, décrit d'une façon si sympathique par KÄSTNER, *Die Stundentrommel*, p. 117-132. Ayant vécu longtemps comme ermite et après avoir construit une chapelle dans un lieu assez désert près de Prodromul, le P. Avvakoum a rejoint la Grande Lavra où il se voue sans arrêt aux services les plus humbles et les plus durs (par exemple la fabrication du vin et du raki). M. Kästner a gardé de lui le souvenir d'un saint François d'Assise vivant et protestant par sa façon de vivre contre son milieu. Il

1. « A distance », c'est-à-dire en faisant la cérémonie (l'akolouthia) à l'Athos pour des enfants ou d'autres personnes se trouvant en Roumanie. Ici les adhérents de l'ancien calendrier *(stil)* étaient et sont appelés *stilistes*. L'higoumène de Longovarda à Paros, l'archimandrite Philotheos Zervakos, mentionne le fait d'un hiéromoine de Jérusalem qui écrivit à des parents à Athènes qu'il accomplirait le baptême dans la Ville Sainte (où l'on suit toujours le vieux calendrier) pour le cas où ils ne trouveraient pas un prêtre paléoïmérologite pour leurs enfants à Athènes (*Hagioritiki Vivliothiki*, 1960, p. 304 s.). Il y donne d'autres exemples du fanatisme des paléoïmérologites. Aujourd'hui encore une bonne partie du clergé paléoïmérologite (évêques et prêtres) provient de l'Athos.

connaît la Sainte Écriture et beaucoup de textes des Pères par cœur et fait la leçon aux « théologiens » visiteurs et aux *proïstamenoi* de Lavra, mais il n'a plus fréquenté un office liturgique ou communié depuis une trentaine d'années précisément parce qu'on commémore un patriarche censé hérétique. Émule des fous pour le Christ, dont la joie remplit son cœur, d'un aspect hirsute qui rappelle le saint Jean-Baptiste des plus anciennes icones byzantines, il s'est fait le serviteur de tous tout en n'étant soumis à personne et continue à faire l'étonnement de beaucoup de pèlerins (août 1961). De la même tolérance jouissent les *kaviotes*, « la couche inférieure de la société monastique » (Mylonakos, p. 52).

Aussi personne en Grèce ne songerait à leur appliquer les articles 5 et 183 de la Charte constitutionnelle de l'Athos qui défendent la résidence de schismatiques sur la Sainte Montagne et la formation de n'importe quelle corporation *(somateion)* ou fraternité *(adelphotis)*. Encore moins songerait-on à les faire expulser *manu militari* ou par la police pour les disperser dans le pays où ils ne susciteraient que des troubles supplémentaires. C'est ce qu'avait fait la Russie en 1913 quand le gouvernement tsariste a ramené sur le *Cherson* (fin juillet), débarqué à Odessa et dispersé sur son territoire 621 moines russes athonites coupables de l'hérésie d'onomatolâtrie *(imenoslavie)* ; un second convoi de plus de 200 moines fut rapatrié quelques mois plus tard (cfr *Échos d'Orient*, 1913, p. 265, 455 s., 555. s. ; 1914, p. 265 s.). En 1914, le Saint-Synode russe demanda au Phanar de pouvoir renvoyer à l'Athos un certain nombre de ces moines revenus à résipiscence, mais ce fut en vain. Ces troubles furent le début du déclin rapide du monachisme russe sur l'Athos. Pendant la première Grande guerre, plusieurs centaines de moines russes furent encore rappelés sous les armes par les armées opérant en Macédoine. Puis vint la révolution soviétique et l'arrêt complet des vocations et des subsides provenant directement de l'U. R. S. S.

5. Les monastères et leurs dépendances

Nous pouvons passer maintenant à l'explication des tableaux empruntés presque tous à M. Mylonakos ; cela nous donnera un aperçu général de la situation actuelle du monachisme athonite.

janv. 1958 à 1960. Monastères souverains (« Monaí »)	Skites					Kellia						Grecs		Russes		Bulg.		Serb.		Roum.		déc. 1959 total	Higoumène (mars 1961) l'Archimandrite
	Gr.	Ru.	Bu.	Rou.	Tot.	Gr.	Ru.	Bu.	Rou.	Tot.		M	D	M	D	M	D	M	D	M	D		
1. Meg. Lávras	2[a]			1[b]	3	48	3	1	4	56	i	83	331		10						35	459	
2. Vatopedíou	1[c]	1[d]			2	22			3	25	i	52	56		11						10	129	
3. Ivíron	1[e]				1	14	2			16	i	50	47		2				1	1		101	
4. Chilandaríou (serbe)						11	4		1	16	i	1	26	4	9			22			1	63	
5. Dionysíou						3				3	c	46	6								1	53	Gavriíl
6. Koutloumousíou	1[f]				1	15	1		1	17	c	25	78								4	107	Kyrillos
7. Pantokrátoros		1[g]			1	8		2		10	i	19	45		18		2		1		33	118	
8. Xiropotámou						3	1			4	i	35	6		2							43	
9. Zográphou (bulg.)								1		1	c	1				17		1		2		21	Prokópij
10. Dochiaríou											i	28								1		29	
11. Karakállou						5	1			6	c	33	6		3							42	Pávlos
12. Philothéou						3	3			6	i	25	16		3							44	
13. Símonos Pétras						2				2	c	24	3									27	Charalámpis
14. Hagíou Pávlou	1[h]			1[i]	2	2				2	c	40	51							3	21	115	Andréas
15. Stavronikíta						2	1	1		4	i	9	12		5				1		8	35	
16. Xenophóntos	1[j]				1						c	38	28									66	Evdókimos
17. Grigoríou						4				4	c	43	10									53	Vissaríon
18. Esphigménou						1				1	c	43	2							1		46	Athanásios
19. Rossikoú			1[k]		1						c	2	2	52		1		2		2		61	Ilián
20. Konstamonítou											c	29										29	Philáretos
Total	7	2	1	2	12	143	16	5	9	173		626	725	56	63	18	2	25	3	10	113	1.641	

i = idiorrythmique

M : moines dans les 20 « Monai » (monastiriakoi)

Établissements 1913	Grecs	Russes	Bulgares	Serbes	Roumains	Géorgiens	Total
o monastères	2.285 (17)	1.183 (1)	180 (1)	76 (1)	18		3.742
2 skites	595 (7)	282 (2)	27 (1)	13	121 (2)	5	1.043
4 kellia	628 (154)	186 (31)	24 (6)		49 (12)	6 (1)	893
6 ermitages	198	263	12		191	3	667
Total	3.706	1.914	243	89	379	14	6.345

Les chiffres entre parenthèses indiquent le nombre des établissements respectifs.

Moines	1885	1903	1913	1935	1943	1950	1956	1958	1959
Grecs	2.653	3.276	3.706	2.359	1.800	1.599	1.550	1.400	1.351
Russes	2.440	3.496	1.914	920	700	304	154	130	119
Bulgares	225	307	243	140	120	55	34	34	20
Serbes	44	16	89	40	35	29	26	24	28
Roumains	164	286	379	350	220	173	129	122	123
Géorgiens		51	14	7	3				
Total	5.526	7.432	6.345	3.816	2.878	2.160	1.893	1.710	1.641

	1913				1959			
Établissements	Mon.	Skites	Kellia	Total	Mon.	Skites	Kellia	Total
Grecs	17	7	154	178	17	7	143	167
Russes	1	2	31	34	1	2	16	19
Bulgares	1	1	6	8	1	1	5	7
Serbes	1			1	1			1
Roumains		2	12	14		2	9	11
Géorgiens			1	1				
Total	20	12	204	236	20	12	173	205

Visiteurs	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958	1959
Grèce	1.394	813	657	580	582	1.050	2.053	2.112
Amérique	40	48	123	52	32	53	74	109
Allemagne	14	48	85	130	190	247	369	289
France	39	49	62	82	95	96	437	113
Angleterre	17	33	61	49	28	48	76	91
Pays-Bas	9	10	19	34	32	27	40	49
Scandinavie	6	7	15	15	15	12	10	16
Rideau de Fer	5	9	11	11	5	40	21	67
Divers	45	79	240	71	101	94	102	130
Total	1.569	1.096	1.273	1.024	1.080	1.667	3.182	2.976

Noms des Skites (tableau p. 358). Les exposants en lettres de ce tableau se réfèrent à la liste ci-après :

a) *Hagias Annis ; Hagias Triados*, à Kavsokalyvia. b) *Timiou Prodromou*, ou *Prodromul*. c) *Hagiou Dimitriou*. d) *Hagiou Andreou, Saraï* ou *Sérail*. e) *Timiou Prodromou*. f) *Hagiou Panteleïmonos*. g) *Prophitou Iliou*. h) *Hagias Theotokou*, à Nea Skiti. i) *Hagiou Dimitriou Lakkou*, ou *Lacul*. j) *Evangelismou tis Theotokou*. k) *Kimiseos tis Theotokou, Xylourgou* ou *Bogorodica*. Les noms des monastères et des skites ont été laissés au génitif, d'après l'usage grec traditionnel.

Les deux skites russes (d) et (g), la skite bulgare (k) et la skite roumaine (b) sont cénobitiques ; les autres sont idiorrythmiques.

La désignation des différentes espèces d'établissements athonites a évolué au cours des siècles. Actuellement on y connaît comme cela a été codifié dans la Charte constitutionnelle de 1924-26 :

1) Les 20 *monai* suzerains et propriétaires de toute la Sainte Montagne (terrains, plantations et bâtiments). Les 20 représentants de ces monastères, élus chaque année en janvier, forment la *Hiera Kinotis*, le pouvoir législatif et judiciaire. Ils sont divisés en 5 tétrades de 4 épistates (dont le premier a le titre de protépistate, la plus haute dignité de l'Athos) dans l'ordre suivant :

I : 1. 10. 16. 18. II : 2. 6. 11. 15. III : 3. 7. 12.13. IV : 4. 8. 14. 17. V : 5. 9. 19. 20. A tour de rôle une des tétrades forme la *Hiera Epistasia*, le pouvoir exécutif, pour une année ; elle entre en charge le 1 juin. La tétrade II est en fonction pour l'année 1961-62. Seuls les représentants d'1 à 5 peuvent être protépistates.

Les higoumènes des monastères cénobitiques sont élus à vie et assistés ordinairement par deux *gerontes*, élus pour un an. Au gouvernement des monastères idiorrythmiques président, pour les affaires courantes, les *epitropoi* (ordinairement trois, parfois deux), élus pour un an parmi et par l'assemblée des *proïstamenoi*. Comme individus les *proïstamenoi* sont soumis aux *epitropoi* réunis, mais comme assemblée ils leur dictent la loi et examinent leur gestion des affaires. Les élections sont

approuvées chaque année par le Patriarcat œcuménique (cfr *Apostolos Andreas*, nº 504, 8 mars 1961, avec les noms des *gerontes* et des *epitropoi* pour l'année 1961-62).

2) Les *skites* cénobitiques sont d'institution récente : la première, celle du Prophète Élie date, comme telle, officiellement du 26 août 1839. C'est aussi le début de la montée de l'influence russe. A la tête de ces skites se trouve un higoumène comme dans les monastères cénobitiques ; en grec, toutefois, ces higoumènes n'ont que le titre officiel de *dikaios*.

Les skites idiorrythmiques sont composées d'une agglomération de *kalyves*, habitées par 1 à 6 moines, avec une église centrale, le *kyriakon*, sous la direction d'un *dikaios* et de son conseil. Le supérieur d'une kalyve s'appelle *geron*.

Pour le gouvernement intérieur, les skites sont indépendantes ; pour le gouvernement extérieur, elles dépendent du monastère souverain avec lequel elles ont conclu un contrat.

D'autres *kalyves*, non groupées en skites, dépendent directement de l'un des « monastères ».

3) Les *kellia* sont cédés par contrat à trois moines (au maximum) qui se succèdent et qui peuvent s'associer trois novices au plus. Le plus ancien a le titre de *geron*. Après la mort des trois, le contrat expire. Les novices doivent être agréés par le monastère suzerain et c'est dans ce dernier qu'ils reçoivent la tonsure monastique. Les kellia sont donc bien plus dépendants des « monastères » que les skites.

4) Les *kathismata* sont des maisons (avec ou sans terrain) cédées à 1, 2 ou 3 moines (sans droit de succession) dans le voisinage d'un monastère pour une certaine somme avec le droit d'être nourris par le « monastère ».

5) Les *hisychastiria* se trouvent loin des autres établissements et s'appellent *erimitiria*. Ils sont cédés à 1, 2, ou 3 moines (avec droit de succession) et ne possèdent pas de terrain. Ils se trouvent surtout sur les pentes escarpées au bout du haut massif de l'Athos. Le nombre actuel des (4) et (5) n'est pas indiqué.

Tout changement des skites en « monastères », ou des kellia en skites, ou des kalyves en kellia est absolument défendu (art. 133 de la Charte constitutionnelle).

Cette stipulation, ainsi que celle qui défend la formation de n'importe quelle association athonite, sont des manifestations de la volonté de maintenir la prépondérance de l'hellénisme contre un possible retour de la tactique russe appliquée au siècle passé. Celle-ci avait réussi, par ces moyens, à augmenter considérablement l'influence russe. Pour défendre leurs intérêts et surtout ceux de leurs kelliotes, ceux-ci avaient constitué, après un essai infructueux, le 14 mai 1896, le *Bratstvo russkich obitelei (kelij)*, la Fraternité des monastères (kellia) russes, en mémoire du couronnement du tsar Nicolas II. A. Pavlovskij (*Po Afonu*, p. 95-100), a publié le texte de l'*Ustav* (Règlement en 34 paragraphes). Cette association fut reconnue officiellement par le Gouvernement russe. Tous les supérieurs athonites en étaient membres. En 1913 le siège de la Fraternité se trouvait au kellion de Saint-Ignace à Karyès. Dans son *Sputnik* (1905, p. 9-11) le même auteur énumère 65 kellia russes ; dans son *Putevoditelj* (1913, p. 63-66) figurent, en plus du Rossikon et des quatre skites russes (Saint-André, Saint-Élie, la Nouvelle Thébaïde et Chromica) 82 *kellejnyja obiteli* russes, situées sur le terrain des monastères non russes, avec indication du nom du *nastojatelj* (supérieur). M. Pavlovskij fit remarquer toutefois que sa liste comportait plusieurs *kalyves* possédant une église, mais n'ayant pas les droits des *kellejnyja obiteli*. Puis il y ajouta ce commentaire : « Dans les kellia grecs vivent ordinairement 3 à 7 hommes ; dans les communautés des kellia russes le nombre des habitants varie entre 7 et 160 hommes » (p. 73 ; à la p. 63 : « de 5 à 100 frères »).

« Avec l'apparition des moines russes sur la Sainte Montagne, l'Athos est devenu sensiblement plus populeux et, ceci est capital, il a commencé à se réorganiser tant extérieurement que dans sa vie intérieure spirituelle. Au point de vue extérieur apparurent des constructions, en pleine harmonie avec la nature pittoresque de l'Athos, plus fortes et plus belles que la plupart des masures des kellia grecs. Regardez le monastère et les skites ou n'importe lequel des kellia russes (décrits ici), voilà quelque chose de beau. On y voit clairement qu'ici vivent des hommes qui ont le zèle de la beauté de la Maison de Dieu et qui s'efforcent de garantir leurs monastères pour l'avenir. Ce dernier point est très important. Que tarisse la charité du peuple russe pour l'Athos, alors il devient impossible d'y

vivre. Les monastères doivent se ruiner, passer de nouveau dans les mains des Grecs et le monachisme russe doit s'anéantir sur l'Athos, sauf de rares exceptions » (*Sputnik*, p. 172 s.). La Nouvelle Thébaïde et Chromica n'ont jamais été reconnues officiellement comme skites.

Actuellement les moines russes des kellia, kalyves et ermitages s'adressent de préférence à leur monastère souverain pour leurs problèmes, en cas de maladie et pour les soins médicaux ou s'ils doivent être envoyés à une clinique. Saint-Pantéléïmon prend sur lui les responsabilités et les affaires qui doivent être présentées à la Hiera Kinotis. Autrefois Chromica possédait un hôpital.

M. Pavlovskij estima le nombre des moines russes (avant l'expulsion des onomatolâtres qu'il ne mentionne pas) à 4.800, les Grecs à 3.900, les « Moldaves » à 400, les Bulgares à 500, les Serbes à 150 et les Géorgiens à 50 (*Putevoditelj*, p. 66). Notons ici que le dernier Géorgien mourut en décembre 1949. Les *Géorgiens* furent évincés de leur monastère national Iviron au XIVe siècle ; le patriarche Calliste Ier (1350-1353 ; 1355-1363), ancien moine d'Iviron, relégua les Ibères, pour le service divin, dans une chapelle ou paréglise et donna le katholikon (église principale) aux moines grecs en 1355. Jusqu'à cette date l'higoumène d'Iviron signait les actes officiels toujours en géorgien. Il n'y eut pas de continuité entre les Géorgiens du moyen âge et ceux de la fin du XIXe siècle qui arrivèrent à l'Athos avec l'affluence russe.

Parmi les nationalités balkaniques représentées à l'Athos il faudrait aussi nommer les *Albanais* qui vers 1930 y étaient une dizaine, d'après le P. Bonteanu, (*Istorisirea*, p. 26). Comme l'Albanie n'est devenue indépendante qu'en 1912 et que les Albanais n'ont jamais possédé ou régi un établissement propre au Mont Athos, ils ne sont jamais indiqués à part. D'autre part parmi les moines nés sur territoire albanais se trouvaient surtout des Épirotes, fervents patriotes hellènes [1].

1. Deux exemples : le P. Evlogios Kourilas de Lavra, né en 1880 à Ziçisht ou Zitsista près de Korça ou Korytsa, dont il devint évêque lors de la proclamation de l'autocéphalie de l'Église albanaise en 1937 ; il dut quitter son siège en 1939 à cause de ses sentiments hellènes (cfr sur son activité politique et militaire, comme moine étudiant, pour la défense de l'hellénisme en Macédoine et dans l'Épire du Nord, *Hagioreitiki Viviliothiki*, 1961, pp. 159-162) ; il mourut à Stratoniki le 21 avril 1961. —

Les chiffres de 1885 sont empruntés à M. GEDEON, *Ὁ Ἄθως*, Constantinople, 1885 ; ceux de 1903 à Gerasimos SMYRNAKIS, *Τὸ Ἅγιον Ὄρος*, Athènes, 1903, ou à Kosmas VLACHOS, *Ἡ Χερσόνησος τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῇ Μοναὶ καὶ Μοναχοὶ παλαί τε καὶ νῦν*, Volos, 1903 ; ceux de 1913 à l'*Ekklisiastikos Kiryx* de Chypre du 15 décembre 1913 (cfr *Échos d'Orient*, 1914, p. 172 s., d'après lesquels nous ajoutons le tableau des établissements de 1913). Ces derniers chiffres ont été composés après le départ forcé des Russes onomatolâtres (cfr plus haut, p. 357). Sous le vocable d'« ermitages » (456) il faut comprendre les « kathismata » et les « erimitiria » ; le nombre de leurs occupants (667) est fort sujet à caution.

Les *visiteurs* provenant des pays derrière le « Rideau de fer » sont presque exclusivement des Yougoslaves, comme on peut s'en rendre compte par la liste plus détaillée, publiée pour les années 1952-1956 par le P. Alexandros (p. 178). Les chiffres donnés pour les visiteurs grecs par M. Mylonakos et par le P. Alexandros coïncident ; ceux des visiteurs étrangers ne concordent point. Un exemple : chez le P. Alexandros on trouve 180 et 196 visiteurs français pour les années 1955 et 1956 ; et le total de ces deux années est respectivement de 1099 et 1.528 ! Où se trouve la raison de ce désaccord ? Sous « Pays-Bas » M. Mylonakos entend la Belgique et la Hollande.

Une question — qui sans doute doit recevoir une réponse affirmative — se pose encore : les Athonites qui vivent habituellement en dehors de la Sainte Montagne, sont-ils compris dans les chiffres ? Comme on le sait, beaucoup d'hagiorites se trouvent en Grèce (et quelques-uns même à l'étranger) au service des

Un autre moine albanais d'origine et bien connu sur la Sainte Montagne, fut l'évêque de Melitoupolis, Hiérotheos Andon Yaho, né à Carshovë près de Leskovik (1878). Après avoir été exarque du patriarcat œcuménique et métropolite de Korça (1923-1929), il dut quitter le pays sur ordre du Gouvernement, se retira à l'Athos et mourut à Salonique en 1956 (cfr *Irénikon*, 1956, p. 185). Il célébrait les ordinations et les cérémonies pontificales à l'Athos avant Mgr Nathanaïl de Lavra, l'évêque actuel de Melitoupolis et recteur de l'Athonias. Le métropolite Fan S. NOLI, *Fiftieth Anniversary Book of the Albanian Church in America, 1908-1958*, Boston, 1960, pp. 13 et 242, parle de Mgr Hiérotheos avec beaucoup de respect, ce qui n'est pas le cas pour Mgr Evlogios. (p. 18).

métropolites ou comme desservants des paroisses, tant dans l'Église officielle que chez les paléoïmérologites. Sur la question de leur rappel ou renvoi à l'Athos ne semble pas régner une unanimité de vues entre les différentes autorités compétentes et intéressées (cfr *Irénikon*, 1952, p. 60, n. 1 et p. 284 ; 1953 p. 290, n. 1 ; 1954, p. 313 ; 1955, p. 428 ; 1956, p. 299 ; 1957, p. 209).

Une autre question ou une réflexion qui s'impose, à l'étude de la descente constante et rapide des effectifs depuis 1913, est la suivante : si le danger d'une infiltration communiste est la raison principale de la réserve chez les Grecs dans l'admission des candidats originaires des pays de derrière le rideau de fer, combien de novices provenant de Roumanie, de Bulgarie, de Serbie et d'Albanie ont été admis sur la Sainte Montagne entre les années 1926-1940, période pendant laquelle aucun de ces pays ne se trouvait encore sous le joug communiste, pour ne pas parler des Russes émigrés après la révolution soviétique, chez qui on ne devait guère supposer des tendances communistes ?

6. L'Athos et l'Orthodoxie.

Sur cette question, il peut être utile d'écouter une voix modérée, provenant d'une nation et d'une Église dont les rapports avec la Grèce et avec son Église sont actuellement assez bons. C'est pratiquement la seule nation, considérée comme étant située derrière le rideau de fer, à laquelle les autorités compétentes permettent d'envoyer des candidats pour son monastère, c'est-à-dire pour celui de Chilandar. Il s'agit de l'éditorial *La signification de la Sainte Montagne pour l'Orthodoxie*, publié par la revue de la Faculté de théologie de Belgrade *Bogoslovlje*, 2 (1958), p. ls., et cité même en partie par *Ekklisia* du 15 février 1959, p. 71, sans la moindre critique (cfr *Irénikon*, 1959, p. 208). La visite officielle du patriarche serbe German au Mont Athos en mai 1959 donna encore plus de poids aux vœux exprimés ici (cfr *Glasnik*, 1959, pp. 336-347). Ils nous semblent résumer le mieux et de la façon la plus objective le sentiment commun de l'Orthodoxie intéressée.

Après avoir insisté sur les mérites et les gloires de cette répu-

blique monastique interorthodoxe depuis le Xe siècle, l'éditorial continue :

« Sa plus grande signification se trouve certainement dans le fait que sur son terrain s'est réalisée une des principales caractéristiques dogmatiques de l'Église orthodoxe en général, son *unité* et son *universalité*. Vraiment, l'esprit d'unité et d'universalité est parvenu jusqu'aux dernières conséquences dans la vie des moines hagiorites. A cela a contribué le fait que, malgré l'énorme majorité des monastères grecs, le nombre de moines des autres Églises locales orthodoxes était à un niveau analogue. Par là on peut comprendre que, par exemple, d'un côté, les empereurs byzantins, dans leurs chartes, non seulement assuraient leurs droits aux monastères slaves, mais leur donnaient même aussi certains privilèges, tandis que de l'autre côté, les kraljs, les rois, les princes et les despotes slaves soutenaient abondamment les monastères grecs.

Depuis que, en 1913, la Sainte Montagne est passée dans la composition de l'État orthodoxe grec, ses perspectives pour une montée ultérieure et une marche sans entraves ont considérablement grandi. C'est encore la raison pour laquelle la juridiction sur la Sainte Montagne, sa direction spirituelle est restée sans interruption dans les mains de la Grande Église, le patriarcat de Constantinople. Mais la Sainte Montagne est l'endroit unique où aussi dans la suite pourront se trouver ensemble, dans des conditions égales, chacun dans sa maison, mais de nouveau tous réunis, les représentants de toutes les Églises orthodoxes locales, où tous, d'un cœur et d'une âme, confesseraient leur Orthodoxie et de cette manière poursuivraient le travail de la réalisation du commandement du Christ : « Qu'ils soient tous un » (*Jn* 10, 16 ; 11, 52). Entre-temps la situation de la Sainte Montagne, spécialement après la deuxième guerre mondiale, s'est modifiée peut-être par la force des circonstances, mais peut-être aussi par une insuffisante compréhension. Sa force devient chaque jour moindre parce que l'afflux des moines des différentes parties de l'Orthodoxie est considérablement tombé. Pour cette raison on s'attend avec droit à ce que le patriarcat de Constantinople et l'État grec aident la Sainte Montagne à retrouver sa splendeur et sa grandeur et à la mettre en état d'être le centre d'une action universelle et unique de toute l'Église orthodoxe. Ceci rehausserait certainement encore le prestige de la Mère, la Grande Église, et offrirait l'occasion à tous les théologiens orthodoxes d'aider, sous sa direction, au travail de l'affirmation de la pensée

scientifique théologique orthodoxe et à la réalisation du Royaume de Dieu sur la terre. Dans le cas contraire, la Sainte Montagne resterait une partie inerte de l'Église grecque qui témoignerait, comme monument culturel-historique de différents peuples, seulement de son ancienne gloire et grandeur, tandis qu'à sa signification contemporaine on ne pourrait même pas penser. Mais l'Orthodoxie sera entre-temps et sera dans la suite éminemment action ; seulement dans ce cas elle resterait sans ce centre, donné par Dieu, tel que peut et doit l'être la Sainte Montagne de l'Athos ».

Comme l'on peut s'en rendre compte par les tableaux et comme l'a fait remarquer également M. Ivan Michaelson Czap, avocat et membre du Conseil Métropolitain de l'Église russe américaine (Philadelphia, Pa.) dans *The Russian Orthodox Journal*, février 1960, le fait de parler de monastères slaves et non slaves, est une question de dénomination surtout technique. Dans les siècles passés presque tous les monastères ont profité de la bienfaisance de toutes les nations orthodoxes et de leurs princes. Les moines eux-mêmes sont rarement intéressés aux origines nationales de leurs confrères, mais plutôt au fait de la vie commune de consécration à l'Orthodoxie. Ils vivent en général pacifiquement ensemble dans « le jardin de la Panagia ». Ceci toutefois n'exclut pas une profonde affliction chez les moines d'origine étrangère (russes, bulgares et roumains) devant la perspective d'une extinction plus ou moins prochaine et devant les nombreuses ruines de leurs établissements achevés il y a à peine cinquante ans [1].

Aux États-Unis s'est constituée, il y a quelques années, une association, *The Friends of Mount Athos*, (cfr *Irénikon*, 1955, p. 307), qui s'efforce d'intéresser les Américains au sort de la Sainte Montagne. L'animateur de cette association est M. Czap. Parmi les suggestions que celui-ci exprime à la fin de son article, notons la dernière : « Prier (Dieu) que les autorités grecques soient guidées (en ce qui concerne le gouvernement et l'administration de l'Athos) vers une action vraiment chrétienne et orthodoxe ».

Un autre orthodoxe, prêtre et éminent théologien, nous posait récemment la question : « Le Mont Athos est-il un centre d'hellé-

1. Au moment où nous écrivons ceci (juillet 1961) les moines roumains ne sont plus que 110 dont 10 macédoroumains.

nisme ou un centre d'Orthodoxie œcuménique ? » L'avenir prochain nous dira si la Sainte Montagne restera, pour employer les expressions du P. Alexandros au début de son Prologue, « tant un centre monastique panorthodoxe qu'un musée chrétien immense et vivant d'intérêt international ».

7. Revues hagiorites.

Ces derniers temps deux périodiques consacrés presque exclusivement aux choses de l'Athos ont paru en Grèce. Le premier, l'*Hagioreitiki Vivliothiki*, avec le sous-titre : Revue mensuelle ecclésiastique et religieuse, fut fondée en octobre 1936 par le P. Spyridon Kampanaos, moine médecin de Lavra († 1/14 juin 1940) et M. Sotirios N. Schoinas, à Volos. Le dernier fascicule de 1960, nº 291-292, était spécialement consacré à célébrer ses 25 années d'existence. Hagiorites, autres moines, métropolites, prêtres, moniales, et laïcs y collaborent par des articles ordinairement très courts et nombreux, une trentaine par double fascicule ; de fait la revue est bimestrielle. Elle contient parfois des textes inédits tirés des manuscrits de l'Athos. M. Schoinas qui est un paléo-héortologite (comme il le dit ordinairement), mais en communion avec l'Église officielle, a édité ou réédité plusieurs œuvres de spiritualité, surtout monastique, parmi lesquelles les œuvres ou publications de Nicodème l'Hagiorite tiennent une place importante. *Irénikon* en a recensé déjà plusieurs.

L'autre revue, plus réduite et modeste, *Hagios Pavlos ho Xiropotamitis*, Revue hagiorite mensuelle (de fait toujours bimestrielle), publiée par le monastère Hagiou Pavlou, a paru de juin 1950-mars 1959, sous le kathigoumène et archimandrite Séraphim († 3/16 avril 1960). Imprimée à 2.000 exemplaires, elle fut distribuée gratis et soutenue par des dons volontaires. La Sainte Kinotis ayant repoussé la demande de l'higoumène Séraphim de pouvoir installer une imprimerie dans son monastère, pour diminuer les frais d'impression, elle dut être imprimée à Salonique. Elle était exclusivement consacrée aux choses de l'Athos.

8. Travaux a l'Athos.

Sous l'higouménat de l'archimandrite Séraphim (1920-1960), le monastère Hagiou Pavlou, un des plus florissants de la Sainte Montagne, a fait construire, « malgré beaucoup d'opposition et de cris » de la part des hagiorites, de 1952-1957, une route carrossable longue de 17 km à travers la montagne jusqu'à la côte opposée septentrionale près de l'ancien port-arsanas des Amalfitains. Cette route, qui lui a coûté un million de drachmes, lui permet le transport commode, par camion, des bois exploités, un des grands revenus de plusieurs monastères, et aussi de parer au danger d'incendies des bois. Lors des incursions communistes en 1946, tous les bois de Lavra et la moitié des bois d'Hagiou Pavlou avaient péri dans d'énormes incendies. Au début (1952-1954) ce travail a procuré un gagne-pain à 500 ouvriers laïcs. L'exemple d'Hagiou Pavlou a été suivi par les monastères de Xiropotamou et de Saint-Pantéléïmon sur leur territoire. Le transport et toute l'exploitation des bois sont devenus moins coûteux et plus rentables grâce aussi aux scies mécaniques. Ainsi l'on trouve dans l'*Hodigos* du P. Alexandros, à la fin de beaucoup d'autres renseignements pratiques, des listes avec les mesures et les différents prix des espèces de bois débités à l'Athos, le tout approuvé par la Sainte Kinotis, le 12 mars 1957. — Chilandar situé dans un terrain relativement plat emploie, pour les travaux agricoles, un tracteur depuis 1955, don du maréchal Tito.

9. Laïcs a l'Athos.

A la fin de 1913, le personnel laïc aurait compris 1.625 personnes (*Échos d'Orient*, 1914, p. 172). Actuellement il y a environ un millier de laïcs occupés plus ou moins régulièrement sur l'Athos (Mylonakos, p. 65) dont 60 sont au service de l'État sous la direction du gouverneur général : secrétaires, gendarmes, douaniers, employés des P. T. T., professeurs à l'Athonias. Le gouverneur actuel M. Konst. Konstantopoulos (cfr *Irénikon*, 1957, p. 78, n. 3), qui y représente le Gouvernement grec depuis 1952, est considéré par les hagiorites comme « une

bénédiction extraordinaire de la Panagia » (*Hagios Pavlos*, 1957, p. 64), tant à cause de son dévouement entier à la cause athonite que par son esprit de sacrifice et serviabilité chrétienne. *The right man in the right place*, docteur en philosophie d'une université allemande, il est aussi membre de la *Χριστιανικὴ Ἕνωσις Ἐπιστημόνων τῆς Ἑλλάδος*, l'Association chrétienne des hommes de science de Grèce dont l'organe est la revue bien connue *Aktines*.

10. Trois ouvrages récents sur l'Athos.

1. Le guide de l'Athos le meilleur et le plus pratique, publié jusqu'aujourd'hui, est certainement celui du P. Alexandros Lazaridis [1], moine de Lavra et actuellement premier secrétaire de la *Sainte Kinotis*. Feu le professeur Louvaris en a écrit la préface. Nul autre n'était mieux placé que le P. Alexandros pour fournir aux pèlerins des « indications utiles », abondantes et nécessaires depuis leur départ de Salonique. Vraiment rien n'a été oublié : moyens et conditions de logement et d'accès, par la route et par la mer, pour les Grecs et pour les étrangers, différents horaires des monastères, administration, traditions et usages locaux, différentes classes de moines et de monastères, nombre de chambres et de lits disponibles, plusieurs statistiques récentes, une courte histoire des vingt monastères, plusieurs textes de décisions concernant la discipline civile et même les prix des bois débités : le tout illustré par des photos dues surtout aux visiteurs allemands (Dölger, Dahm et Eller). Signalons la remarque importante au sujet du *kanon* (ou *pravilo*) à exécuter en privé par les moines, c'est-à-dire 6 à 12 *komvoschoinia* de *Prières à Jésus* avec 100 à 300 métanies par jour ; « rien ne peut remplacer ce *kanon* privé traditionnel » (p. 61). Puisse ce guide suggérer surtout aux pèlerins athonites que la Sainte Montagne veut et doit rester un sanctuaire et un lieu de prière et d'ascèse.

2. Les travail dédié à la Sainte Montagne par M. Zacharias

1. V. plus haut, p. 350, n. 1.

Papantoniou [1] parut d'abord en 1934 chez Dimitrakos. C'est surtout une œuvre littéraire qui introduit à la vie athonite par une « préface bouddhique » puisque pour cet auteur les principes de l'ascèse chrétienne et bouddhique s'identifient : « Je détruis en moi la volonté de vivre, cause et source du mal ». Il définit l'idéal ascétique par « pessimisme, irréconciliabilité, soif frénétique de l'absolu, reniement de la nature et de la société ». La note spécifiquement chrétienne y faisant défaut, l'influence du livre sera plutôt négative du point de vue religieux. Ce sont de fines peintures de l'Athos dues au pinceau d'un artiste sceptique. Pour sa valeur litteraire et sa *dimotiki* pétillante, cette œuvre est entrée dans la collection *Neoelliniki Logotechnia* (n. 16).

3. Une belle œuvre littéraire est aussi *La Simandre. Sur la Sainte Montagne de l'Athos*, de M. Kästner [2] qui a appris à la connaître surtout en compagnie de son ami, le même professeur Louvaris. Cet auteur luthérien à qui l'on doit déjà un *Zeltbuch von Tumilad* (une description du désert vécu pendant la captivité en Afrique) et *Ölberge, Weinberge, Ein Griechenlandbuch*, traite le point spirituel culminant de la Grèce avec une révérence sympathique et avec une compréhension très accueillante ; il accepte de prendre des leçons spirituelles chez les Athonites. Notons l'impression produite sur l'A. par l'accueil qui leur fut fait à la skite russe de Saint-André où ils se rendirent en compagnie de l'actuel gouverneur général. Nulle part il n'avait trouvé, chez les moines, une telle quantité d'affliction lisible et silencieuse ; il l'interprète comme une absence de la joie évangélique. Il y joint deux exagérations en affirmant que cette skite fut construite pour 6.000 moines (lisons 800 ; aujourd'hui ils sont encore cinq tous très âgés) et que l'*Athonias* est une *Theologenschule* (p. 93 s.).

1. Zach. PAPANTONIOU, *Ἅγιον Ὄρος*. Athènes, Hestia, s. d. ; in-12, 216 p., dessins d'Euth. Papadimitriou.
2. Erhart KÄSTNER, *Die Stundentrommel. Vom heiligen Berg Athos*. Frankfurt a. M., Inselverlag, 1959 ; in-12, 254 p.

II. — Autres monastères de Grèce.

1. Question de réorganisation : Propositions.

Les chiffres que l'on pourrait fournir sur le nombre des moines dans les monastères en Grèce en dehors de l'Athos sont extrêmement bas, à quelques rares exceptions près, dont par exemple le couvent de Longovarda à Paros (cfr *Irénikon*, 1959, p. 506 s.) où il y a une trentaine de moines [1]. Aussi le thème de la réorganisation du monachisme revient souvent dans la presse religieuse grecque. Citons ici quelques cas tout récents. Monachos Loukas Maltezos, « Sur la réorganisation des saints monastères », dans *Hagioreitiki Vivliothiki*, 1960, pp. 336-339 ; 1961. pp. 52-54. Archim. Pavlos Nikitaras, « Pour l'Orthodoxie et pour la Patrie. Revivifions le monachisme », dans *Typos*, mai 1961 [2]. Mgr Aemilianos, évêque de Meloë, traita de la nécessité de cette réorganisation dans son commentaire des thèmes devant être préparés par la conférence interorthodoxe de Rhodes (fin septembre 1961) pour un futur prosynode (*Apostolos Andreas*, nº 517, 7 juin 1961 et *POC*, 1961, p. 170 s.). Au chapitre II D du programme on peut lire : « Vie monastique. Trouver les moyens pour remettre la vie

1. On estime à 700 le nombre de moines hellènes vivant dans les monastères de la Grèce (en dehors de l'Athos), de Chypre, de Palestine et du Sinaï. En Turquie et en Afrique il n'y a plus de monastères grecs vivants ; en « Europe », en Amérique et en Australie où l'Église grecque compte partout de nombreux fidèles il n'y a pas encore de monastère (ni masculin ni féminin) qui mérite ce nom. — L'*Ekklisiastikon Himerologion* de 1959 est le dernier qui ait publié des tables avec le nombre des monastères, des moines et des moniales. Dans celui de 1961, les moines et les moniales, sous la rubrique des éparchies par ordre alphabétique, sont souvent énumérés ensemble. Pour le début de 1959 on indiquait 175 monastères d'hommes avec 1199 moines, 111 monastères de femmes avec 1454 moniales. Ces chiffres ne comprennent ni l'Athos, ni Patmos. De ces moines il faut défalquer tous les prêtres célibataires inscrits obligatoirement au *monachologion* de quelque monastère. Toutefois cette obligation n'est pas appliquée aux prêtres membres des fraternités *Zoï* et *Sotir*.

2. Le P. Nikitaras est moine de Patmos, professeur à l'école ecclésiastique *Patmias* et ephimerios à la Grotte de l'Apocalypse. Il vient d'être élu nigoumène du célèbre monastère.

monastique orthodoxe dans son ancienne beauté et splendeur par l'insistance sur les traditions et les règles *(kanonas)* monastiques et par le renouvellement de son activité d'autrefois ». Tous ces auteurs sont d'accord pour affirmer que « de l'aveu de tout le monde, les monastères en Grèce sont des ruines matérielles et morales ; que le monachisme est méprisé et combattu parce qu'il s'est rendu inutile et stérile ; beaucoup pensent même qu'il ne peut être recréé de ses ruines » *(Typos*, l. c. ; cfr *Irénikon*, 1955, p. 207, n. 1.).

Depuis longtemps le synode de la hiérarchie se devait d'insérer ce point dans les matières à traiter sérieusement. Prévue dans le programme pour la session de novembre 1958, la chose fut omise « par manque de temps » ; le mémoire préparé par le métropolite Pantéléïmon de Chios fut publié ensuite sans avoir été lu au synode (*Irénikon*, 1959, pp. 71, 74 et 518). Dans son discours prononcé le 13 novembre 1959 sous le titre *La vie monastique dans l'œuvre actuelle de l'Église*, lors des fêtes en l'honneur de saint Grégoire Palamas à Salonique le même métropolite exprima encore ses idées résumées ici avec les expressions de l'A.

« Je crois qu'il ne faut pas plus d'un regard (sur l'état actuel de la vie monastique en Grèce) pour constater que celle-ci, à très peu d'exceptions près, constitue une déviation du monachisme authentique. Elle devrait retourner aux conceptions et à l'activité de l'ancien monachisme. Ainsi les monastères doivent donner de nouveau les solutions aux grands problèmes sociaux, devenir des refuges des hommes calomniés et des lutteurs persécutés de l'Église, adoucir les peines spirituelles et corporelles de la vie et aussi fournir les cadres et les meilleurs éléments pour le gouvernement de l'Église. Pour tout cela il faudrait la fondation d'un Ordre *(tagma)* monastique à l'Apostoliki Diakonia qui deviendrait le foyer de toute l'activité missionnaire de l'Église. Cela permettrait aussi la formation d'une mentalité uniforme chez les ouvriers et dans les cadres supérieurs » (*Panigyrikos Tomos*, p. 233-239).

Dans le même volume, le professeur André Phytrakis, auteur de plusieurs livres sur la vie monastique dans l'Église ancienne et actuellement directeur général de l'Apostoliki Diakonia, concluait sa contribution sur *La vie monastique dans l'Église orthodoxe* :

« Aujourd'hui la vie monastique dans notre Église, comme aussi plus généralement dans l'Église Orthodoxe, passe, de l'aveu de tous, par une crise grave. Son état actuel dans l'Orthodoxie en général ressemble à de « magnifiques ruines » d'un passé glorieux. Et naturellement la question se pose souvent de savoir si la restauration de ces ruines s'impose, afin que l'édifice spirituel de la vie monastique serve de nouveau aux besoins de notre vie actuelle ecclésiastique et religieuse, ou s'il est indiqué de conserver simplement ses ruines comme témoin de son glorieux passé. On a entendu, de côté orthodoxe, le point de vue que l'Église Orthodoxe n'est pas une Église monastique et que son clergé paroissial, qui aussi, dans le passé, a été l'organe remarquable de sa mission spirituelle dans le monde, pourrait aujourd'hui aussi constituer le facteur par excellence de l'avancement et de la renaissance de notre vie ecclésiastique. Mais il ne faut pas oublier le fait que précisément notre histoire et notre vie ecclésiastiques ont été si étroitement tissées avec l'esprit et les œuvres de la vie monastique, que son éventuelle décadence complète ferait sûrement tort à toute la substance et à la vie de l'Église.

Si dans le passé la mission de la vie monastique a été si remarquable pour toute l'œuvre de l'Église et pour la reviviscence continuelle de la piété du peuple orthodoxe, à plus forte raison, au milieu des nécessités ecclésiastiques accrues et de la société matérialiste, elle pourrait aujourd'hui devenir encore plus remarquable. Par conséquent s'impose le plus vite possible sa réorganisation, de façon que notre Église Orthodoxe acquière de nouveau les porteurs enthousiastes de sa tradition et de son esprit, mais aussi les ouvriers consacrés à son œuvre spirituelle et sociale, en accord avec les idéaux décrits ci-dessus de la vie monastique orthodoxe. Les modalités d'une telle réorganisation et l'esprit qui doit diriger un tel effort, nous pouvons facilement les apprendre de la glorieuse histoire et de la tradition de la vie orthodoxe monastique qui a été si fertile en œuvres intellectuelles, spirituelles et sociales. Le point le plus difficile dans une telle entreprise sera de trouver de nouveau et de doubler, en cas de nécessité, les personnalités douées de hautes qualités intellectuelles et riches en spiritualité, mais également prêtes aux combats et aux sacrifices spirituels pour notre tradition orthodoxe ; celles-ci pourront non seulement assimiler la tradition spirituelle et intellectuelle de la vie monastique orthodoxe, mais la cultiver et la faire progresser encore plus dans les nouvelles conditions de notre vie spirituelle et ecclésiastique. Elles feraient apparaître les communautés monastiques orthodoxes comme une force

chrétienne qui soit de nouveau fertile dans le monde orthodoxe actuel, et comme un facteur essentiel d'une civilisation spirituelle et intellectuelle supérieure.

Toutefois nous ne devons jamais oublier que toute tentative de restauration de ces « magnifiques ruines » susdites qui ne s'appuierait pas sur de telles formes spirituelles, sera toujours d'une efficacité peu sûre, car il va sans dire qu'une tradition si glorieuse en même temps que si lourde, qu'une mission si difficile dans le monde actuel ne peuvent s'appuyer sur des fondements d'un tracé restreint » (p. 287 s.).

En octobre 1960, dans une nouvelle session du synode de la hiérarchie, le métropolite Philippe de Drama fit une autre série de propositions concrètes pour le relèvement des monastères d'hommes [1]. Son idée de faire fonder et diriger par l'Église un certain nombre d'orphelinats avec écoles élémentaires et gymnases avait déjà été proposée, il y a quelques années, par le professeur Basile Vellas, alors directeur général de l'Apostoliki Diakonia. On la retrouve aussi parmi les suggestions de la Mission patriarcale envoyée à l'Athos en mai 1955 (cfr *Irénikon*, 1955, p. 298). Rappelons qu'il y a en Grèce (1961) 36.000 orphelins de père et de mère, et 350.000 enfants sans l'un ou l'autre parent. C'est parmi eux qu'on choisirait surtout les candidats pour la vie monastique. Le métropolite ne mentionne pas le danger d'augmenter encore la déconsidération pour les moines. Il a été renforcé dans son idée par le fait que souvent la jeunesse, délaissant les écoles catéchétiques, s'enrôle volontiers dans le scoutisme, organisé sur une base assez « neutre » en Grèce. Ici on lui enseigne — le métropolite en a eté le témoin ahuri — que « la religion, l'école et la famille se sont montrées des facteurs impuissants à former l'âme des enfants ; pour cette raison, Lord Powell, le fondateur du scoutisme-guidisme, a entrepris cette grande œuvre » (p. 33). Tout cela d'après une instruction communiquée par « le centre de l'organisation du scoutisme d'Athènes ». Ensuite le métropolite propose que tous les monastères idiorrythmiques reviennent à la vie cénobitique ; il

1. *Μητροπολίτου Δράμας Φιλίππου, Εἰσηγήσεις εἰς τὴν Ἱερὰν Σύνοδον τῆς Ἱεραρχίας τοῦ Ὀκτωβρίου* 1960. *Ἐξύψωσις τοῦ Μοναχικοῦ βίου. Ἀναδιοργάνωσις τῶν Ἱερῶν Μονῶν.* Athènes, 1960 ; in-8, 63 p.

fait ici état d'un rapport de la Mission patriarcale sur l'état des monastères de l'Athos (sans doute celle de mai-juin, 1951, cfr *Irénikon*, 1952, p. 59 s.). En plus, il propose la libre election, par les moines, des membres du conseil dans les monastères ; parmi ceux-ci l'évêque désignerait alors l'higoumène. D'autres suggestions sont : l'assistance régulière aux offices rendus plus intelligibles, la confession et la communion plus fréquentes. La confession est considérée par certains moines comme étant seulement une obligation pour les laïcs ; d'autre part, les moines communient moins que les laïcs (cfr *Irénikon*, 1961, p. 113). Comme les auteurs susmentionnés, le métropolite veut confier une mission sociale aux moines. Pour cette raison-ci, ses rapports ont été fortement attaqués par l'higoumène Gavriil et le P. Theoklitos de Dionysiou qui les considèrent comme anti-orthodoxes et témoignant d'une totale incompréhension du véritable monachisme orthodoxe. Le premier, *Décisions néopharmakidiennes*, dans *Hagioreitiki Vivliothiki*, 1960, pp. 395-398, craignait, avant la publication des rapports, une nouvelle suppression de monastères ; le P. Theoklitos, *Église et Monachisme*, ibid., 1961, pp. 77-82, s'en prend aux rapports eux-mêmes, et reproche au métropolite l'ignorance de la spiritualité des Pères et une imitation de l'Occident : « Notre Église, malheureusement, ne comprend pas où se trouve la valeur du monachisme ». Reprenant un thème exposé plus largement dans son livre « *Entre ciel et terre. Monachisme hagiorite* » (cfr *Irénikon*, 1957, p. 332 ss.), il oppose de nouveau charité chrétienne active et perfection dans la conclusion de son discours : *La vie monastique et la spiritualité*, prononcé aux fêtes mentionnées :

« Le siècle dans lequel nous passons trouve l'Église grecque orthodoxe excessivement orientée vers des œuvres philanthropiques, — c'est comme un « bon-samaritanisme » — et vers la charité fraternelle, au dam de la purification intérieure. Si dans la doctrine chrétienne une place de choix est occupée par le commandement de la perfection dont la réalisation a été montrée par les saints Pères, qui ont interprété l'Évangile par la *praxis* et par la *theoria*, alors par le fait même s'impose la conclusion que notre époque s'est

rendue peu réceptive de la prédication de la perfection » (*Panigyrikos Tomos*, p. 232) [1].

2. Fraternités « monastiques ».

Tout récemment le P. Theoklitos s'en est pris aux nouvelles formes de vie religieuse, spécialement à celle prônée et vécue par la confraternité *Zoï*, d'abord dans son article, « Le monachisme orthodoxe et les fraternités « monastiques » dans le monde » dans *Grigorios ho Palamas*, 1961, p. 111-117.

On y constate comment certains problèmes qui se sont posés devant les consciences monastiques dans l'Église latine aux XIII[e], XVI[e] et XX[e] siècles lors de la fondation des ordres et congrégations « actives » et laïques, se posent maintenant devant la conscience « monastique » orthodoxe. De fait, le P. Theoklitos n'envisage que les *Fraternités* de *theologoi* (surtout *Zoï* et sans doute en deuxième lieu *Sotir*, fondées respectivement en 1907 et 1960, cfr *Irénikon*, 1960, p. 358) sans les nommer de leur nom :

« La vie intense de la théologie en nos jours a cherché une expression dans de nouvelles créations (ἀναπλάσματα) personnelles inconnues de la tradition spirituelle. Une pieuse tendance chez un bon nombre de théologiens d'élite a conduit à la formation de fraternités « monastiques » dont les membres se flattent d'être des moines de leur temps (...) Sans vie liturgique développée ils s'écartent du véritable monachisme. (...) Ce sont des ouvriers dans la vigne du Seigneur, mais il ne forment pas une classe (τάξις ; l'A. évite le mot τάγμα par lequel on traduit ordinairement l'expression « ordre » ou « congrégation ») dans l'Église, comme le font les moines. Ils ne reçoivent pas l'habit monastique et ne font pas de profession monastique. Ce sont des prédicateurs laïcs ».

1. M. Démosthène Savramis, dans un compte rendu du *Panigyrikos Tomos*, qualifie cette première constatation du P. Theoklitos de « surprenante » *(merkwürdig)* et y ajoute : « Pour autant que je suis renseigné, on ne peut pas parler aujourd'hui d'une activité sociale exagérée de l'Église orthodoxe, puisque l'Église orthodoxe ne possède pas de théologie sociale systématique et sérieuse. » Il remarque chez M. Phytrakis également une certaine tendance à être unilatéral et à enjoliver son court exposé de la vie monastique (*Einseitigkeit und Schönmalerei*). Cfr *Ostkirchliche Studien*, 1961, p. 58).

Il rejette le terme « fraternité monastique ». La terminologie canonique grecque ne dispose pas d'un terme analogue à celui si commode et si compréhensif du droit canon latin : *religiosus* et *religio*. Le P. Theoklitos leur objecte aussi qu'ils ne font pas de véritables vœux d'obéissance et de virginité, et que de pauvreté, il ne vaut pas même la peine d'en parler. Tout en laissant dans ces domaines la réponse aux intéressés, on pourrait prévoir une réponse qui serait plus ou moins *ad homines*. « Que faut-il penser des moines idiorrythmiques et de tous les prêtres célibataires qui doivent faire une profession monastique avant leur ordination ? et encore, que faut-il penser de cette autre assertion : « Si le but de la vie monastique est la délivrance de l'âme des passions, il devient clair que dans le « monde » qui excite les passions continuellement, la purification n'est pas possible en dehors d'une extraordinaire, et très rare, intervention de la grâce » (p. 115) ?

De fait les membres laïcs de *Zoï* peuvent quitter la Fraternité et se marier sans aucune formalité spéciale.

Voici ensuite la conséquence du nouvel état des choses :

« Du moment qu'ils prétendent être des moines dans le monde, commence un enchevêtrement sans fin d'idées et de termes ; la spiritualité du monachisme orthodoxe est dégradée d'une façon inimaginable et la doctrine irremplaçable des saints Pères est bouleversée parce que l'expérience de dix-sept siècles de l'Église au sujet de la vie du Christ est rendue inutile. Il s'ensuit une suppression des livres liturgiques ; des nouvelles voies de vie anti-orthodoxes se frayent ; on remarque un renoncement à notre richesse théologique, on provoque une confusion spirituelle ; de nouveaux critères de vie orthodoxe s'introduisent, la tradition spirituelle est interrompue, la cohésion de l'Église est morcelée et nous sommes conduits fatalement à un contour paradoxal de protestantisme orthodoxe ».

Le P. Théoklitos reconnaît le grand service que ces fraternités ont rendu à l'Église de Grèce par leurs écoles catéchétiques, leur prédication et leurs écrits. Mais d'après lui deux choses rendent douteux le bien qu'ils font. Il veut le prouver par des questions :

« 1° Dans quelle mesure leur position est-elle en accord avec les saints Canons d'après lesquels le porteur du pouvoir spirituel et ecclésiastique est l'évêque ? 2° Jusqu'à quel point les directives

spirituelles des fraternités résistent-elles si on les juge par la tradition spirituelle orthodoxe ? Ces deux points présentent des côtés vulnérables, très nuisibles pour le contour ecclésiastique et spirituel de la vie orthodoxe ».

Toutefois il reconnaît aussi que seule l'Église est compétente pour estimer la valeur de leurs œuvres.

Après des accusations semblables, celle-ci s'est déjà prononcée favorablement deux fois au sujet des activités et des doctrines de *Zoï*, en 1914 et en 1923. La deuxième fois, le synode de la hiérarchie de l'Église de Grèce (alors une trentaine d'évêques) déclara la Fraternité digne de louange et de soutien dans son travail, puisque ses membres « enseignent la religion orthodoxe comme des ouvriers vertueux dans la vigne du Seigneur ». D'autre part, on peut se demander jusqu'à quel point les deux Fraternités tiennent au vocable « monastique », employé plutôt à défaut d'un autre terme qui correspondrait mieux au caractère de leur association. Ainsi le professeur Bratsiotis, dont on connaît les liens avec ses fraternités, définit *Zoï*, dans son Introduction à la biographie de son fondateur, le P. Evsevios Matthopoulos : « La Fraternité est une organisation de caractère plus ou moins monastique avec cette différence essentielle que tandis que ses membres sont exclusivement des hommes non mariés, ils ne sont pas obligés de prononcer des vœux formels de célibat » (Seraphim Papakosta, *Eusebius Matthopoulos, founder of Zoe. A Biography*. Translated by A. Massaouti. Londres, 1939, p. VII). De même ailleurs, dans sa contribution : *Die geistigen Strömungen und die religiösen Bewegungen in der orthodoxen Kirche Griechenlands*, dans *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*. T. I, 2 il décrit *Zoï : diese eigenartige monastische Bruderschaft*... (p. 61) et il parle de *die monastische Schwesternschaft « Eusebia »* (p. 63).

D'autre part on sait que lors de la séparation du groupe qui a pris le nom de *Sotir* en 1960 (cfr *Irénikon* 1960, p. 358) un des points principaux du désaccord était précisément la question des tendances « monastiques » et de la ségrégation des choses du monde, même bonnes, tendances représentées par la nouvelle confraternité dont le chef est le professeur Trembelas, lui-même un des co-fondateurs de *Zoï*.

C'est ce que le P. Théoklitos rappelle dans une nouvelle et double attaque dirigée contre *Zoï* et surtout contre un de ses membres, M. Christos Giannaras (*alias* I. Kedrinos, cfr *Irénikon*, 1961, p. 60 s.) avec lequel il avait déjà commencé une dispute dans la revue *Anaplasis*. Dans un article : *Des courants anti-orthodoxes dans l'Église*, et dans la recension du livre de M. Giannaras : *Jésus et le problème des sexes* (*Hagioreitiki Vivliothiki*, 1961, pp. 221-227 et 229-232), le P. Theoklitos prétend que « *Zoï* a secoué dernièrement les minimes vestiges de la spiritualité patristique qu'elle conservait encore, et s'est développée en une organisation religieuse très sécularisée » (p. 227). « Avec le principe de M. Giannaras, celui de la pensée et du jugement personnels, on ne peut aboutir qu'à un protestantisme orthodoxe » [1].

Comptant des membres prêtres, diacres et laïcs, ces confraternités se vouent surtout à l'apostolat de la prédication, de la confession, de la presse et de la catéchèse des enfants. Vu leur genre assez nouveau dans l'Église orthodoxe et le caractère un peu ésotérique de *Zoï*, il y a eu et il y aura encore des heurts, des malentendus et des incompréhensions réciproques entre les « vrais moines » et ces nouvelles formes de vie religieuse, plus adaptées aux nécessités et aux aspirations du monde contemporain. Inévitablement ces confraternités ressembleront par certains côtés à des *tagmata* (ordres) non orthodoxes, même si on n'a pas voulu les imiter. Tout cela n'a rien d'étonnant. On trouvera toujours des hommes bien intentionnés et très zélés des deux côtés, avec leurs qualités et leurs défauts, qui montrent plus ou moins de compréhension pour un idéal de vie chrétienne qui n'est pas exactement le leur. Les charismes du Saint-Esprit sont

1. M. Giannaras « connaît bien Bergson et Maritain, le plus grand thomiste des dernières années, disciple du système rationaliste de Thomas d'Aquin que nous tenons pour hérétique » (p. 229). « Commént les associations chrétiennes orthodoxes éditent-elles des théories philosophiques exposant ainsi les fidèles à un danger terrible par la lecture des philosophies. Si ces fidèles avaient une foi profonde et des critères orthodoxes qui leur permissent de juger et estimer les idées, je comprends qu'on puisse perdre son temps à l'étude de différents systèmes philosophiques sans que sa foi en subisse aucun dommage, mais... » (p. 230). A la fin M. G. est invité à venir à la Sainte Montagne pour se confesser à un père spirituel austère et à soumettre son livre au jugement de celui-ci... (p. 232).

d'une variété infinie, mais laissent subsister les tensions théoriques et pratiques. Tandis qu'autrefois la collaboration de *Zoï* avec les organes de l'Église était parfois difficile et que chacun suivait sa propre voie, actuellement elle est parfaite, surtout avec l'Apostoliki Diakonia (cfr *Irénikon*, 1961, p. 255).

D'autre part on comprendra que les évêques, dans leur sollicitude paternelle pour leurs ouailles, désirent disposer d'éléments et de cadres religieux organisés pour subvenir aux nécessités spirituelles, sociales et matérielles de leur troupeau. Ces nécessités, surtout celles de la classe pauvre à la campagne et dans les villages des montagnes, ne sont pas moindres en Grèce qu'ailleurs en Europe ; elles exigent et provoquent souvent une activité caritative de la part des métropolites qui aimeraient bien pouvoir s'appuyer sur des services de « diaconie » organisée ; malheureusement ceux-ci leur sont plutôt présents à l'état de rêve [1].

L'Église aura toujours besoin de ces deux institutions : des vrais moines qui continuent dans l'ascèse de la pénitence et de la prière, loin du monde, l'ancienne tradition monastique dont la Sainte Montagne représente l'idéal typique depuis plus de onze siècles ; et aussi de confraternités ou de communautés vouées aux œuvres de charité, de mission et de prédication qui ne prétendent pas former des « moines », mais des frères vivant en communauté pour le service de leurs frères dans le monde tout en n'étant pas des *kosmokalogeroi* au sens péjoratif du mot [2].

3. « Monachos » et « Monachikos ».

La difficulté de s'entendre semble encore provenir de l'ambiguïté des termes *μοναχός*, *μοναχικός* et *μονάζων*. Dans leur sens littéral et primitif ils ne pourraient même pas s'appliquer au cénobite

1. Si le véritable monachisme implique qu'« on se moque du salut de l'humanité » (parole qu'aurait prononcée un saint moine de Lavra en septembre 1960), la compréhension et l'aide mutuelle resteront difficiles (cfr D. Julien Leroy, « Regards sur le monachisme athonite », dans *L'Œuvre bénédictine*, Saint-Benoît d'En-Calcat, 1961, p. 39).

2. Rappelons-nous que saint Paul avait eu déjà beaucoup de peine à faire régner la paix, la bonne entente et l'unité de direction dans les manifestations et dans l'exubérance des divers charismes au sein des communautés grecques fondées par lui.

(κοινοβιακός) ; ce serait une contradiction flagrante. Ces termes rappellent à la fois l'idéal de l'érémitisme et les premiers débuts du « monachisme ». Mais en Grèce, ces termes sont employés dans l'usage courant pour tout ce qui dans l'Église catholique est désigné par le terme « *religiosus* » ou ce qui lui est assimilé. Pour un Grec orthodoxe toutes les Congrégations religieuses occidentales sont des « *monachika tagmata* ». Les catholiques grecs, dans leur presse, suivent cette façon de s'exprimer, de nouveau à défaut d'autres termes. On peut y lire à tout instant des expressions comme « *(hiero)monachos Iisouïtis, Lazaristis, Kapoukinos* », etc. Quel membre de la Compagnie de Jésus ou de la Congrégation de la Mission (si répandue dans l'Orient chrétien et qui n'a pas même les vœux de « religion ») dira jamais qu'il est « moine » ?

D'autre part dans l'Église orthodoxe grecque tous les prêtres célibataires reçoivent la tonsure monastique avant leur ordination, sont donc des moines au sens canonique du mot. En vertu d'une décision du Saint-Synode du 13 juin 1956 aucun célibataire ne peut être ordonné sans la permission du Saint-Synode et sans avoir été inscrit au *monachologion* d'un monastère.

Grâce à ces faits l'archidiocèse d'Athènes, où il y a le plus de prêtres célibataires, compte environ 180 « moines » qui sont la plupart « *ephimerioi* » ou desservants dans une paroisse, tandis que les moines vivant dans les deux monastères d'hommes de l'archidiocèse, Petraki (idiorrythmique) et Pendéli (cénobitique) ne sont pas même deux dizaines. Les moines-prêtres de la Moni Petraki, située en pleine ville, sont en même temps desservants d'une paroisse. Cette inscription est donc une pure formalité. Parmi ces « moines » se présentent les candidats à l'épiscopat.

4. Monastères divers.

Des monastères encore vivants qui abritent une école dans leurs murs existent en Grèce, en nombre assez réduit, par exemple celui des Taxiarques près d'Aigion qui compte une quinzaine de moines déjà âgés et une vingtaine d'enfants qui y font des études secondaires, en partie sous la direction de professeurs laïcs. Au monastère d'Agathon en Phocide est annexée depuis 1951 une école d'agriculture (cfr *Irénikon*, 1954, p. 461 s.).

D'autre part plusieurs « Écoles ecclésiastiques » sont installées dans des monastères où il n'y a plus ou presque plus de moines. C'est le cas des monastères de Sainte-Anastasie la Pharmakolytria en Chalcidique qui dépend du patriarcat œcuménique, de la Sainte-Trinité des Tzangaroli près de la Canée en Crète et des Taxiarques à Xanthi en Macédoine.

Quelques monastères dans une situation géographique très isolée et comme « au bout du monde » sont employés à une destination spéciale. Depuis peu d'années le monastère de Saint-Jean-le-Théologien Hypsilou au sommet du mont Ordymnos (éparchie de Mytilène, Lesbos) a été désigné par le Saint-Synode et sert de fait comme *sophronistirion* (prévu par les lois) des clercs (prêtres célibataires et moines) condamnés soit par un tribunal épiscopal qui peut infliger une peine de réclusion de trois ans, soit par le tribunal synodal de première instance qui a le droit de les y enfermer pour neuf ans [1]. Cette peine ne peut être imposée aux prêtres mariés. Le monastère de la Panagia Pantonchara sur le plus grand des deux îlots des Strophades (à 40 milles au sud de Zante ; ce fut un monastère bénédictin pendant les premiers siècles de l'occupation vénitienne), maintenant un metochion d'Hagios Dionysios de Zante, a servi également à cette fin pendant beaucoup d'années. En novembre 1958, l'archevêque Agathangelos et l'évêque Anthimos des paléoïmérologites furent condamnés à l'exil sur cet îlot ; le premier, à cause de sa santé, put se rendre à un hôpital et reprit ensuite sa fonction ; le second se rétracta en cours de route à Zante et fit sa soumission à l'Église officielle (cfr *Irénikon*, 1959, pp. 72 et 215). En 1931, il y avait encore une douzaine de moines, tous âgés (cfr Chr. Em. ANGELOMATIS, *En faisant des recherches dans la Grèce inconnue. Les îlots des Strophades*, dans *Akropolis*, 17-30 VII 1931).

La variété des anciens *typika ktitorika* des monastères et celle de leur *esoterikos kanonismos* moderne leur permettent une adaptation aux besoins locaux et aux nécessités du temps. Le plus frappant exemple est donné par les usages du monastère impérial et patriarcal de Saint-Jean-le-Théologien à Patmos.

1. *I Phoni tis Orthodoxias* (14/27 août 1961) se lamente du fait que le moine (paléoïmérologite) Theodoulos Gentidis de Chios, malgré les efforts de l'excellent higoumène Séraphim d'Hypsilou, doit continuer à y purger sa peine, un moine « dont le seul « délit » a été l'amour pour l'Orthodoxie ».

En 1954, de l'idiorrythmie il est retourné au régime cénobitique. Le monastère constitue une *exarchia* patriarcale (comme celui de Saint-Nil à Grottaferrata près de Rome), une sorte d'*abbatia nullius* à laquelle est confié tout le ministère paroissial de l'île (quatre villages) et de quelques petites îles voisines. Il y est exercé uniquement par les moines prêtres du monastère. Ainsi la plupart des moines y deviennent prêtres et les plus jeunes sont diplômés d'une des deux facultés de théologie de la Grèce (Athènes et Salonique ; cfr *Irénikon*, 1955, p. 255). Cela est prévu dans son *esoterikos kanonismos* de 1930 dont voici l'art. 52 :

« Le temps de l'épreuve (noviciat) des moines est de deux ans ; afin que le novice soit reçu à la tonsure, il doit avoir le témoignage d'une bonne conduite et l'âge canonique de 17 à 18 ans. Après sa tonsure il doit servir comme simple moine pendant cinq ans ; ensuite, d'accord avec les saints et sacrés canons il est ordonné hiérodiacre, s'il se croit digne et si la fraternité l'approuve. Après cinq ans de service dans le degré de hiérodiacre, il est ordonné prêtre, s'il se juge digne et si encore la fraternité l'approuve. Il est obligé de fonctionner comme *ephimerios* dans le *katholikon* (église principale) du monastère pendant cinq ans. Mais dès qu'il est ordonné, il peut prendre part aux réunions de la fraternité, louer une possession du monastère (qui était alors encore idiorrythmique), être envoyé comme son mandataire *(apostolos)* et en général avoir les pleins droits d'un frère. Celui qui vient d'être ordonné diacre ne peut recevoir des mandats (ou missions : *apostolas*) qu'après trois ans de service au monastère ».

5. Une restauration : Varlaam des Météores.

En Grèce l'autonomie des métropolites dans leur éparchie est en fait et en théorie très grande, même vis-à-vis du Saint-Synode, un peu moins vis-à-vis des lois ecclésiastiques de l'État. A l'exception de ceux de droit privé (dans ce cas il s'agit surtout des couvents de femmes), la plupart des monastères dépendent directement des métropolites. S'il y a question de restauration, l'initiative pratique en doit venir principalement du côté des pasteurs des éparchies. C'est ce qu'a compris et commencé à

réaliser le métropolite Dionysios de Trikkala dans le monastère dédié à Tous-les-Saints, celui de Varlaam. Feu le métropolite Dorotheos († 24 janvier 1959) avait déployé une grande activité pour la restauration matérielle des Météores qui avaient souffert beaucoup pendant la dernière guerre, pour la construction d'une bonne route qui permet l'accès en automobile jusqu'au pied des rochers sur lesquels ces monastères sont perchés et qui relie ainsi également les monastères entre eux, et pour l'aménagement d'escaliers dans les rochers. Il plaça des moniales dans le monastère de Rosanou. Le nouveau métropolite de Trikkala, Mgr Dionysios (cfr *Irénikon*, 1959, p. 518) a encore fait restaurer, avec l'aide de la direction de la Restauration des anciens monuments du Ministère de l'Instruction, le monastère de Saint-Nicolas-Anapavsas abandonné depuis beaucoup d'années. Le peintre Photis Zachariou y a restauré les fresques du katholikon dues au moine crétois Théophane Bathichas (1527, une de ses premières œuvres), le même qui un peu plus tard a peint le katholikon de la Grande Lavra à l'Athos. Mais en même temps le zélé métropolite n'a pas épargné ses peines et ses prières pour faire refleurir la vie monastique dans un de ces monastères. Le nombre des moines des quatre monastères encore habités était tombé à une dizaine (le Grand Météore, dédié à la Transfiguration, Varlaam, Hagios Stephanos et Hagia Trias, ce dernier gardé par un moine seulement pendant la journée). Mgr Dionysios a réussi à convaincre une douzaine de jeunes intellectuels (trois *theologoi* et un *nomikos*) et d'autres jeunes désireux d'embrasser la vie monastique à se réunir au monastère de Varlaam, vers Pâques 1961. Le discours prononcé par le métropolite lors de l'installation récente du nouvel higoumène, l'archimandrite Kallinikos Karousos manifeste clairement la direction qu'il entend donner à ce renouvellement de la vie monastique dans son éparchie.

« La page douloureuse de la décadence du monastère se ferme et s'ouvre une nouvelle page, celle-ci illustre, d'une route spirituelle, de la vie angélique et d'œuvres de charité et de bienfaisance. Par la culture de l'idéal monastique et de la science théologique de la part de frères instruits et par le développement d'une activité

missionnaire, le monastère deviendra sûrement un foyer spirituel. Il réchauffera les cœurs de ses moines et les rendra brûlants de la flamme de l'amour pour le Christ Sauveur et en même temps il communiquera son ardeur aux cœurs refroidis par la glace du péché ».

Ensuite le métropolite a insisté sur son désir de faire de ce monastère un foyer de charité sous toutes ses formes. Ceci permettra de réaliser de nouveau le vœu des deux frères fondateurs Nektarios et Théophane (1517) qui avaient écrit dans leur testament : « Que les frères procurent le salut à eux-mêmes et aussi à d'autres par leur exemple et par leurs actes ». Le métropolite exprimait aussi l'espoir que le monastère de Varlaam contribuerait à ce que « la glace de l'indifférence, de l'aversion et du mépris pour les monastères et pour la vie monastique, si caractéristiques du jeune homme d'aujourd'hui et même de celui qui est religieux, soit rompue » et que les monastères « deviennent de nouveau aujourd'hui des ateliers de sainteté et des centres d'activité missionnaire » (*Hagioreitiki Vivliothiki*, 1961, p. 242-244). Que le vœu exprimé par l'archimandrite Nikitaras, *Typos*, mai 1961, que les Météores deviennent un « *sanatorion* » pour le corps cachectique du monachisme grec puisse se réaliser bientôt ! Ainsi la crainte dont *Irénikon*, 1931, p. 382 se fit l'écho, c'est-à-dire que ce centre monastique pourrait disparaître, ne se vérifiera pas. Le métropolite vient de publier un *Proskynitario monastiriou Varlaam Meteoron*. Athènes, 1961 ; in-12, 39 p., ill.

En Europe occidentale la Révolution française a détruit une grande partie des monastères et les a vidés presque tous à coups de lois et de baïonnettes. La restauration de la vie monastique et la floraison abondante de la vie religieuse y ont éte un des grands phénomènes de l'histoire ecclésiastique du XIXe siècle. En Grèce, cette Révolution a apporté d'abord la libération partielle du joug turc, ce qui lui a valu une profonde et durable estime chez tous les Grecs. Mais en plus, cette Révolution et ses suites, avec l'aide de la franc-maçonnerie, lui a enseigné d'autres « libertés » et des idées « libres » dont un des effets néfastes a été le mépris de la vie monastique et des choses religieuses en général, mépris qui peut aller de pair avec un patriotisme religieux [1]. Ce recul de la

1. Un spécimen de cette mentalité si répandue dans certains milieux :

vie monastique a commencé déjà il y a plus d'un siècle. L'Apostoliki Diakonia a publié en 1952 un *Megas Ekklisiastikos Chartis tis Hellados* (cfr *Irénikon*, 1952, p. 425 s.), où l'on voit marqués à côté de beaucoup de dizaines de monastères « en service » (souvent habités par un très petit nombre de moines) des centaines de monastères dissous [1]. La cause principale de tout cela doit bien être cherchée dans le fait suivant, tel qu'il est décrit dans le dernier livre du P. Avgoustinos Kantiotis, *Ethnika provlimata*, Athènes, 1961, et que le P. Theoklitos de Dionysiou commente ainsi : « L'A. ne se trompe pas quant à l'état des choses dans lequel il se trouve » (*Enoria*, 1961, p. 203) :

« La foi des individus qui se disent religieux est tiède comme jamais autrefois (elle ne l'a été) ; les consciences des autres flottent entre la foi et l'incroyance. Une société religieuse au sens profond du mot n'existe pas en Grèce ».

Faisons toutefois la part au zèle du prédicateur qui noircit le côté négatif et à la tendance à la critique, si caractéristique du Grec, mais le fait que seulement 2 % de la population fré-

« Aux temps anciens, quand l'humanité, par une terrible méprise, quant au vrai sens des paroles du Nazaréen, croyait que la fin du monde était proche, les hommes s'enfuyaient l'un après l'autre dans les montagnes pour prier et pour sauver leur âme. Personne ne s'intéressait à son prochain. L'altruisme avait disparu sous la terrible menace de la fin du monde. L'homme qui prie n'offre rien à son prochain ni à la société. Et la prière examinée sous le prisme de la psychologie est par sa nature même une action égocentrique. Nous n'avons pas besoin de monastères en Grèce ». Ainsi un collaborateur du journal *Ethnos*, cité par *Ekklisia*, 1 mars 1960 sous le titre : *Ignorance grossière*. Sous la dictature du général Pangalos (1925/6), le gouvernement avait décidé que les aspirants à la vie monastique ne pouvaient être reçus avant l'âge de 50 ans. Un mois après la chute de Pangalos (22 août 1926), la nouvelle charte constitutionnelle de l'Athos fut approuvée (23 septembre 1926) et son autonomie reconnue. Le 17 septembre le Saint-Synode avait fait savoir aux supérieurs des monastères que les décrets de l'ex-dictateur étaient sans valeur.

1. Dans les années 1930-31 on a supprimé (ou réuni à d'autres) les monastères qui n'avaient pas 6 moines, tout en laissant subsister un monastère par éparchie (l'Église de Grèce compte 66 éparchies, plus 8 en Crète et 4 au Dodécanèse) et en donnant éventuellement la préférence aux monastères ayant un sanctuaire de pèlerinage ou une valeur historique.

quente régulièrement l'église inquiète beaucoup les milieux religieux responsables (cfr *Enoria*, 1961, pp. 212, 215 et 221). Les mouvements modernes de restauration spirituelle et religieuse sont d'autre part un sérieux espoir de relèvement que l'on doit souhaiter très prompt également pour les monastères.

III. — Les monastères féminins. Publications monastiques.

A l'opposé du monachisme masculin, les moniales grecques ne manquent pas de vocations (le même phénomène se présente en Yougoslavie, cfr *Irénikon*, 1961, p. 221 ss.). Leurs monastères sont relativement mieux peuplés et elles y prient et vivent modestement du travail de leurs mains. Récemment plusieurs monastères d'hommes ont été transformés en monastères de femmes. A côté des moniales, il existe en Grèce encore des fraternités actives de sœurs, affiliées à *Zoï* qui en assume la direction : celle d'*Evseveia* dont les membres se chargent des écoles catéchétiques féminines, celle d'*Evniki* qui compte plus de 500 sœurs infirmières auxquelles sont confiés le soin des malades et la formation des infirmières pour les grands hôpitaux d'Athènes, comme ceux de l'Evangelismos et de la Croix Rouge (et bientôt aussi de l'Hippokratikon) et celle de l'association *Elpis* dont les membres enseignent dans les écoles moyennes et élémentaires et se consacrent à la mission intérieure chez la jeunesse féminine. Il faut mentionner ici aussi les monastères féminins des paléoïmérologites (assez nombreux en Attique) dont le plus important et le plus fameux est la *Moni Pevkovounoïatrissa* de Keratea, avec ses centaines de moniales, fondée en 1925. Là se trouve aussi le siège principal du Saint-Synode du groupe B des Paléoïmérologites (cfr *Irénikon* 1961, p. 63 s.).

Quelques-uns des monastères de moniales se font même remarquer par une certaine activité littéraire dont nous donnons ici quelques exemples. La moniale Magdalini, supérieure de l'*Hisychastirion* de l'Ascension près de Kozani [1], a édité deux

1. Moniale MAGDALINI, *Γυναικεῖος Μοναχισμός*. Kozani, Gynaikeion Hisychastirion Analipseos, 1960 ; in-8, 139 p., ill. — De la même : *'Η Ρόδη*. *Ibid.*, 1959 ; in-8, 127 p.

petits volumes. Dans le premier elle présente la vie de sainte Macrine, sœur des saints Basile et Grégoire de Nysse, premier auteur de sa biographie, comme un modèle de vocation monastique féminine, et sous l'autre titre elle propose l'exemple plus ou moins autobiographique d'une telle vocation dans la Grèce contemporaine. Le tout est raconté sur un ton très dégagé et dans un style vivant et simple à la fois.

Dans l'Église officielle l'éparchie qui compte le plus de monastères féminins (14) et surtout le plus grand nombre de moniales (222, fin 1960) est celle de Chios ; le seul monastère de la Panagia Voïtheia (N.-D. du Secours), fondé en 1928 par l'archimandrite Anthimos Vagianos († 15 février 1960), a une communauté de plus de 80 moniales. Un bon nombre des monastères de moniales en Grèce ont des institutions charitables, surtout de petits orphelinats avec école artisanale, comme ceux fondés par le P. Amphilochios Makris de Patmos, à Rhodes et à Kalymnos (sous le vocable : Ordre de Sœurs de la Miséricorde « Marthe et Marie » ; cfr *Irénikon*, 1959, p. 342).

Un autre monastère féminin, de fondation récente (1904), est celui de la Sainte-Trinité sur l'île d'Égine dans l'archidiocèse d'Athènes. C'est l'œuvre du métropolite de Pentapolis Nektarios Képhalas (1846-1920) qui vient d'être canonisé, le 20 avril, par le patriarcat œcuménique, en même temps que le moine Cosmas l'Étolien (cfr *Irénikon* 1961, p. 129). Les moniales ont voulu réunir en un volume un grand nombre de documents relatifs à la vie de leur saint fondateur avec des témoignages de personnes qui l'ont connu, ainsi qu'une série de lettres personnelles parmi lesquelles une quarantaine adressées à ses moniales (1904-1908) et plusieurs documents relatifs à la fondation du monastère. La préparation du volume avait été confiée à l'archimandrite Titos Matthaiakis, métropolite de Paramythia depuis 1957 [1]. C'est comme recteur de la *Rizareios Scholi* (1894-1908) que le métropolite Nektarios a commencé la restauration du monastère en 1904. Après sa démission comme recteur, il s'était entièrement consacré a cette œuvre. En 1924, le monastère fut officiellement

1. Archimandrite Titos MATTHAIAKIS, *Ὁ Ὅσιος Νεκτάριος Κεφαλᾶς Μητροπολίτης Πενταπόλεως* (1846-1920). Athènes, 1955 ; in-8, 342 p.

reconnu par le Gouvernement, mais en 1930 cet acte fut annulé, la communauté voulant rester, d'après la volonté du fondateur, de droit privé et être un « hisychastirion de femmes pieuses ». Le fondateur avait ordonné plusieurs sous-diaconesses parmi les moniales pour l'entretien du sanctuaire de l'église monastique et pour la distribution de la communion aux sœurs malades en cas de nécessité. L'archevêque d'Athènes Chrysostome Papadopoulos († 1938) avait répété ce geste pour d'autres moniales, parmi lesquelles l'actuelle higoumeni Evniki. La translation solennelle du corps du fondateur dans le monastère eut lieu le 2 septembre 1953 ; depuis lors le tombeau de ce nouveau myroblyte est devenu un centre de pèlerinage. Sa fête a été fixée au 9 novembre, jour de sa mort. Les moniales y sont une trentaine.

C'est également à un monastère de moniales, celui des Taxiarques de Nea Epidavros (Nauplie) et à la Sœur Theodora Chambaki que l'on doit la traduction en grec moderne et l'édition des Apophthegmes, recueillis par Paul Evergetinos († 1054) dans sa *Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων Πατέρων*. Après les éditions (des quatre livres) de Venise 1783, Constantinople 1861, Athènes 1900 et 1901, le P. Viktor Matthaiou du monastère paléoïmérologite de la Metamorphosis à Kouvaras-Kroniza près de Keratea en a réédité récemment les deux premiers livres. En compulsant les Tables publiées jadis par W. Bousset dans ses *Apophthegmata* (Tubingue, 1923), p. 172-182, l'on peut voir combien de sentences ont été recueillies par le fondateur du monastère de l'Évergétis qui ne se trouvent pas dans les autres collections. Or, sous le titre *Gerontikon : Gouttes de la sagesse des Pères*, la traduction de la Sœur Theodora les rend maintenant accessibles à tous les chrétiens grecs [1]. Elle les a classées en quatorze chapitres d'après les sujets : charité, espérance, foi, pénitence, prière, etc. Les 4 fois 50 *hypothèses* (sujets ou chapitres) de l'Évergétinos ne renferment pas toutes des extraits du *Gerontikon*. Le fait que la première

1. *Γεροντικόν. Σταλαγματιὲς ἀπὸ τὴν πατερικὴ σοφία.* Trad. en grec moderne par la Moniale Theodora Chambaki. Nea Epidavros, Monastère des Taxiarques, 1960 ; in-8, 440 p.

édition de 1.500 exemplaires fut épuisée en six mois montre combien cette œuvre répondait à un véritable besoin et en même temps que la soif des trésors patristiques est toujours ardente en Grèce. Une deuxième édition est en préparation. Un petit renvoi (avec deux chiffres), après chaque apophthegme, au livre et au chapitre du texte original serait utile.

Le *Γεροντικὸν κατ' ἀλφάβητον* où les sentences des ascètes du désert sont rangées sous les noms des auteurs par ordre alphabétique n'était accessible jusqu'ici que dans l'édition de Cotelier, reproduite par Migne (PG 65) et, par le fait même, presque introuvable en Grèce en dehors de quelques bibliothèques privilégiées. Grâce aux efforts des éditeurs Papadimitriou et de leur collaborateur, P. V. Paschos, ce texte a été réédité avec une introduction du P. Theoklitos de Dionysiou [1]. M. Paschos l'a pourvu d'un prologue, d'un glossaire explicatif et d'un index des matières. Le but de cette édition est surtout de servir à l'édification des fidèles instruits ; en même temps les prédicateurs y trouveront maints exemples et traits frappants des vertus chrétiennes telles qu'elles ont été pratiquées et enseignées par les Pères (et les saintes femmes) du désert. Mais le fait qu'un mot comme *klimakion* a besoin d'être interprété pour les Grecs d'aujourd'hui par *mikri skala* peut surprendre un étranger et lui faire soupçonner la difficulté qu'ont les simples fidèles hellènes, qui n'ont fréquenté que l'école élémentaire, à comprendre la langue grecque des ascètes des IV[e]-VI[e] siècles. Le même texte du *Gerontikon*, de la même imprimerie, a été publié, « par les soins de Pavlos Monachos Chozevitis », à Jérusalem, sans les additions de M. Paschos, avec la date 1960.

C'est encore le P. Theoklitos qui a écrit la préface pour la réédition des catéchèses de saint Théodore Studite, d'après l'édition de Venise de 1770 [2]. Le texte en est une métaphrase en *dimotiki* simple, expressive, *synaxaristiki* et facile à comprendre, due aux hiéromoines hagiorites Gerasimos, Parthenios et Ignatios et comprend 40 + 33 + 22 homélies et le testament du saint.

1. *Τὸ Γεροντικὸν ἤτοι Ἀποφθέγματα ἁγίων Γερόντων*. Athènes, Astir, 1961 ; in-4, XIV-166 p.

2. S. Théodore Studite. *Κατηχήσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. Coll. de l'Hagioreitiki Vivliothiki. Volos, Schoinas, 1961 ; in-4, 219 p.

Cette publication fournit un nouveau témoignage de l'intérêt de M. Schoinas pour la spiritualité monastique la plus authentique. Ces homélies sont destinées avant tout à la lecture dans les monastères après l'office de Prime pour les périodes du 15 novembre-24 décembre, du dimanche du Phariséen à Pâques, du 1 septembre- 14 novembre. Notons que l'édition (plus complète) d'Hermoupolis, 1887, par le hiéromoine athonite Zacharias, signalée par H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1959), p. 493, est également une traduction, mais en *katharevousa* affectée et remplie de fautes d'impression (p. 9).

Les cinq ou six discours ascétiques de saint Basile, « traduits en langue simple par le très savant hiéromoine Maximos du Péloponèse » furent également imprimés pour la première fois à Venise en 1770 [1]. Ils sont suivis d'une Exhortation de Damascène le Studite (XVIe siècle) et de quelques autres appendices (des prières et un canon de la Theotokos pour le vendredi-saint). Les quelques publications récentes signalées montrent l'avidité du peuple grec à l'égard des florilèges ascétiques, et viennent témoigner de ce que l'intérêt pour la vie spirituelle est loin d'être mort dans les milieux plus populaires.

D. I. DOENS.

1. S. BASILE, *Τοῦ Μεγάλου Βασιλείου λόγοι ἀσκητικοί. Ibid.*, 1961 ; in-4, 60 p.

Notes et documents.

I. — In memoriam : Le Cardinal J. E. van Roey.

Le 6 août 1961 s'est éteint à l'âge de 87 ans, dans sa ville archiépiscopale, le Cardinal J. E. van Roey, archevêque de Malines, successeur du Cardinal Mercier, de qui il avait été durant les célèbres « Conversations de Malines » le théologien et le bras droit. Il était le dernier survivant des participants de ces fameuses réunions qui remuèrent en leur temps l'opinion religieuse, et qui furent, du côté catholique, les premières contributions de ce qui serait appelé plus tard le « Mouvement œcuménique ».

C'est à ce titre surtout que nous évoquons ici la figure du prélat disparu. Il avait été durant plusieurs années, après avoir conquis ses grades en théologie à l'Université de Louvain, professeur à la *Schola minor* de cette université, et c'était à lui que le Cardinal Mercier, trois ans après sa propre élévation au siège archiépiscopal, avait fait appel, afin d'avoir à ses côtés un théologien en possession de toute la science voulue, pour l'aider dans le gouvernement de son diocèse. Il devint en effet vicaire général en 1909.

Lorsque, en 1921, eurent lieu les pourparlers qui devaient aboutir aux Conversations de Malines, le grand Cardinal choisit pour l'aider dans cette tâche son vicaire général dont il appréciait les qualités. Âgé de 47 ans à cette époque, Mgr van Roey se trouverait ainsi dans un aréopage imposant de personnalités vénérables, où son rôle d'auxiliaire ne pouvait que rester discret. Plus de la moitié des participants devait mourir dans les dix années qui suivirent, et l'avant dernier mourut en 1948. Prenaient part en effet à ces Conversations : du côté catholique, le Cardinal Mercier (1851-1926), Mgr P. Batiffol (1861-1929), l'abbé Portal (1855-1926), l'abbé H. Hemmer (1864-1945), Mgr van Roey (1874-1961) ; du côté anglican : Lord Halifax (1839-1934), Bishop C. Gore (1853-1932), Bishop W. H. Frere (1863-1938), le Rev. J. A. Robinson (1872-1933), le Rev. B. J. Kidd (1864-1948).

Après la mort du Cardinal Mercier, survenue en 1926 — suivie de près de celle de l'abbé Portal — la continuation des sessions fut envisagée. On avait même songé à augmenter le nombre des participants, et du côté catholique, on aurait volontiers, semble-t-il, fait appel à Mgr Besson, évêque de Fribourg en Suisse, et à dom Lambert Beauduin, alors prieur d'Amay [1]. De fait, la cinquième et dernière conversation fut plutôt une liquidation. Elle se fit sous les auspices de Mgr van Roey, devenu archevêque, les 11 et 12 octobre 1926. Les participants catholiques furent unanimes à dire que leurs entretiens avec leurs amis anglicans « les avaient non seulement charmés par la sincérité, la liberté d'esprit, l'ouverture d'âme et la cordialité qui ne cessaient d'y régner, mais que, sans méconnaître la gravité des obstacles qui s'opposaient encore à l'Union, ils étaient remplis d'espérance relativement aux fruits que l'on peut attendre de recherches poursuivies en commun » [2].

Cependant, au lieu de s'amplifier, le nombre des participants avait diminué. Le Cardinal Mercier et l'Abbé Portal n'étaient plus ; les J. A. Robinson et Bishop Gore furent absents. Quelques mois plus tard, 25 juin 1927, Lord Halifax avait averti l'archevêque de Cantorbéry de ce qu'un « message de Rome avait été envoyé à l'archevêque van Roey de Malines pour faire savoir que les Conversations devaient cesser » [3]. La personnalité du Cardinal Mercier avait sans doute été le principal obstacle qui avait empêché jusqu'alors cette mesure, et on ne peut en vouloir à son successeur, absorbé par les tâches considérables de son énorme diocèse, de n'avoir pas cherché par ses interventions, qui se seraient révélées contre le courant, à les continuer. En 35 ans, les idées ont changé, puisque nous avons vu il y a quelques mois l'archevêque anglican de Cantorbéry rendre visite au Saint-Père, comme l'avait déjà souhaité Lord Halifax en 1930 (Cfr *Irénikon*, 1960, p. 517).

Mgr van Roey avait rédigé pour ces Conversations un mémoire contenant quelques pages très remarquables sur la valeur de l'épiscopat. Nous en extrayons les phrases suivantes : « Il est de foi, disait-il, que les Évêques sont les successeurs des Apôtres et qu'ils le sont dans le sens réel. C'est l'enseignement unanime des Pères et la doctrine des conciles de Florence et de Trente. Le Christ a fondé son Église, société à la fois spirituelle et visible, sur les Apôtres.

1. Cfr J. de Bivort de la Saudée, *Anglicans et catholiques*, Bruxelles, 1949, p. 173.
2. *Ibid.*, p. 174.
3. *Ibid.*, p. 160.

Il leur a donné, à l'exclusion des autres membres de l'Église, avec la plénitude du sacerdoce, le pouvoir immédiat et universel sur les âmes... De droit Divin, l'Épiscopat ainsi conçu est un élément essentiel de la constitution immuable de l'Église : le Christ a voulu que les différentes parties de l'Église soient gouvernées par des évêques comme pasteurs ordinaires... Il suit de là... qu'aucun pouvoir humain ne peut supprimer l'Épiscopat ; qu'aucun concile œcuménique ne peut en décider l'abolition ; que le Souverain Pontife ne peut pas gouverner l'Église universelle par lui-même en écartant le corps épiscopal ; qu'il ne peut pas confier le gouvernement de toutes les Églises particulières à des prêtres ; qu'il ne peut pas même le remettre par simple délégation à des prélats revêtus du caractère épiscopal. Tout cela est contraire à la constitution divine de l'Église du Christ » [1].

La théologie de l'épiscopat est un des points qu'il avait le plus étudiés et il y tenait beaucoup. Il était peu favorable à tout enseignement qui essayait de la minimiser de quelque manière. Ceci ne l'empêchait pas d'être, en matière de juridiction, étonnamment soumis aux directives pontificales. Plusieurs fois, il lui est arrivé de se montrer subitement ouvert à des solutions qui l'avaient trouvé jusque là plutôt méfiant, lorsque les encouragements du Souverain Pontife allaient dans un sens opposé au sien.

On se souvient de la bienveillance qu'il apporta dans ses vieux jours à souligner le rôle important de dom Lambert Beauduin dans le renouveau liturgique. Il vint lui-même lire à la séance du 23 juillet 1959 au Mont César à Louvain durant un congrès liturgique, la lettre qu'il avait reçue de la Secrétairerie d'État à la louange de dom Beauduin à l'occasion du 50e anniversaire du Mouvement liturgique [2].

II. — Attitude des Luthériens en face du Concile.

Le professeur Skydsgaard, directeur de l'Institut œcuménique de l'université de Copenhague et animateur de l'Institut d'étude du catholicisme de la Fédération luthérienne mondiale vient de publier sous le titre « L'Église de Rome au seuil d'une nouvelle époque » [3]

1. L'*Épiscopat et la papauté* dans les *Collectanea Mechliniensia*, févr. 1929, p. 141 sv. Cfr *Irénikon*, 1956, p. 140.
2. Cfr *Irénikon*, 1959, p. 367.
3. *Kirkens Verden*, juillet 1961, p. 182.

un article sur le prochain concile. Cet article est paru dans *Kirkens Verden*, mensuel illustré religieux destiné au grand public cultivé et qui paraît en édition danoise et suédoise. Cet article, excellente présentation de ce qu'est un concile et de ce qu'on peut attendre du 2e concile du Vatican, a eu un certain retentissement. Le dernier paragraphe que nous traduisons ci-après concerne l'attitude des luthériens en face du concile.

« Comment les chrétiens évangéliques doivent-ils envisager le concile ? Ils ne peuvent avoir le même point de vue que les catholiques sur le concile. Ils ne regardent pas cette assemblée d'évêques comme une réunion d'hommes qui, de par leur consécration sacramentelle, sont les seuls véritables successeurs des apôtres. Ils ne croient pas que le concile romain soit un instrument infaillible du Saint Esprit. Ils ne peuvent pas non plus considérer un concile où environ la moitié des chrétiens du monde entier ne peuvent pas participer comme un véritable concile œcuménique. Il ne peut s'agir que d'un concile « général » des catholiques où une Église particulière se réunit pour délibérer et prendre des résolutions. Il y a beaucoup de choses qui nous séparent — pas seulement des choses secondaires sur lesquelles avec de la bonne volonté on pourrait peut-être s'entendre, mais aussi des divergences qui sont très profondes — et les moindres ne concernent pas notre interprétation du concept d'Église. Il ne faut pas minimiser nos divergences. Le mouvement œcuménique ne peut pas les enjamber : il doit au contraire les respecter, s'il ne veut pas sombrer dans la sentimentalité et aboutir à un échec.

« Cela dit qu'il fallait dire, il faut ajouter que les chrétiens évangéliques doivent suivre avec attention le prochain concile romain et s'y intéresser positivement. Ce qui se passe dans l'autre partie du peuple de Dieu ne peut jamais nous laisser indifférent. Aucune Église n'est jamais seule : elle est toujours avec « l'autre », et « l'autre » n'est pas quelqu'un rencontré par hasard, encore moins quelqu'un que je dois considérer uniquement comme mon adversaire, non, « l'autre » m'a été donné par Dieu comme mon plus proche voisin, comme un don et comme une tâche. « L'autre » est en train d'entreprendre quelque chose de grand et d'important : ma tâche n'est pas de le regarder faire d'un œil critique et en gardant les mains dans les poches. Non, l'action de « l'autre » m'invite moi aussi à m'attaquer aux problèmes que « l'autre » entreprend de résoudre. Le prochain concile a ceci de curieux que, à côté de tout ce que les chrétiens évangéliques ne comprennent pas ou même doivent refuser,

il touche à des problèmes qui concernent toutes les Églises de la terre. Aussi une passivité renfrognée ou un ton supérieur ne seraient pas de mise, pas plus d'ailleurs qu'une admiration éblouie. Ce qu'il faut c'est prêter une attention éveillée et positive et prier pour qu'il se passe quelque chose qui serve, d'une manière peut-être incompréhensible, au bien de tous.

« Et lorsque tout cela est dit, il reste que vaut pour le concile comme pour tout ce qu'entreprend une Église, cette parole de Luther, claire et pleine de promesse : « Ce n'est pas nous qui pouvons maintenir l'Église, ce n'était pas nos prédécesseurs et ce ne sera pas non plus nos successeurs, mais celui qui était, qui est et qui vient, celui qui dit : Je suis avec vous chaque jour jusqu'à la fin des temps, Jésus Christ ».

« En définitive, tous les chrétiens, quelque nom qu'ils portent, seront d'accord pour l'affirmer ».

III. — Le Congrès liturgique de Saint-Serge en 1961.

La huitième semaine liturgique de l'Institut orthodoxe de Saint-Serge à Paris a eu lieu du 3 au 7 juillet dernier. Elle fut inaugurée sous la présidence de Mgr l'évêque Cassien, recteur de l'Institut. A la première conférence, tenue par l'évêque lui-même, assistèrent Mgr Meletios de Rheggio, évêque auxiliaire pour la France, ainsi que les métropolites Spiridon de Rhodes et Jacques de Mytilène, présents à Paris en ces jours. L'orateur évoqua d'abord la mémoire de deux disparus, les professeurs A. V. Kartašev, de l'Institut Saint-Serge, et L. Grondijs, de l'Université d'Utrecht, habitués de ces congrès et décédés au cours de cette année. Il développa ensuite le thème de *La Prière dans le Nouveau Testament*, dans l'histoire évangélique, à l'âge apostolique avant la destruction du Temple, et après celle-ci, au premier siècle.

Voici quels furent les autres orateurs : M. l'Abbé K. Khruby, *Les Heures de prière dans le judaïsme contemporain du Nouveau Testament ;* le Prof. Dr. D. J. Jeremias, *Das taegliche Gebet im Leben des Herrn und in der aeltesten Kirche ;* le Prof. D. P. Meinhold, *Der Gottesdienst, als Vergegenwaertigung des Heilgeschehens ;* le Rev. H. R. T. Brandreth, O. G. S. *The anglican reform of the divine Office ;* le Prof. Dr. B. Fischer, *Les Psaumes, prière chrétienne ; témoignages du second siècle ;* D. B. Botte, O. S. B., *Les heures de prière dans la tradition apostolique et les documents dérivés ;* D. O. Rousseau,

O. S. B., *La prière des moines au temps de Jean Cassien ;* R^me^ Abbé B. Capelle, O. S. B., *L'« Opus Dei » dans la Règle de Saint Benoît ;* le R. P. J. Matéos, S. J., *L'Office chez les Syriens orientaux ;* le R. P. A. Kniazeff, *La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin ;* le R. P. A. Schmemann, *Les origines et le développement de l'office divin dans l'Église byzantine ;* D. A. Renoux, O. S. B., *Liturgie de Jérusalem et lectionnaires arméniens ;* D. H. Marot, O. S. B., *La place des lectures bibliques et patristiques dans l'Office latin* ; le Rev. D. Webb, *Les Offices du matin et du soir dans l'Église anglicane.*

Cette semaine d'études, consacrée à la prière liturgique fut particulièrement réussie. Pour la première fois, un projet caressé depuis longtemps sera mis à exécution : Les Conférences du 8e congrès de Saint-Serge seront éditées dans un volume de la Collection *Lex Orandi* (Éd. du Cerf).

IV. — La Conférence panorthodoxe de Rhodes.

En vue de la Conférence panorthodoxe de Rhodes, qui aura lieu à la fin du mois de septembre, le Comité spécial institué par le patriarcat œcuménique pour établir le programme de cette réunion a publié la liste des points suivants, approuvés par le Saint-Synode de Constantinople le 4 mai 1961, et destinés à être étudiés dans un futur prosynode après avoir fait l'objet des discussions de Rhodes.

I. Foi et Dogme.

A. Définition de la notion de dogme comme donné immuable au point de vue orthodoxe ; composition et publication d'une profession de foi orthodoxe unique.

B. Les sources de la Révélation :

a) Les Saintes Écritures :
1. Le canon des Saintes Écritures dans l'Église orthodoxe ; 2. Valeur des livres de l'Ancien Testament lus dans l'Église orthodoxe ; 3. Inspiration divine de la Sainte Écriture.
b) La sainte Tradition.

C. Les textes symboliques dans l'Église orthodoxe :

a) Textes authentiques de l'Église orthodoxe ; b) Textes ayant une valeur relative ; c) Textes ayant une valeur auxiliaire.

D. L'autorité dans l'Église :

a) Autorité ecclésiastique ; b) Conscience commune de l'Église ; c) L'infaillibilité dans l'Église rassemblée par sa hiérarchie en concile œcuménique.

II. Culte divin.

A. L'Orthodoxie et la Bible :

a) Travail de critique, de traduction et de publication du texte de la Bible et sa présentation orthodoxe à travers le monde ; b) Paraphrase du texte biblique, vulgarisation des idées bibliques et leur diffusion dans l'Église ; c) Emploi liturgique, familial et privé de l'Écriture.

B. Uniformité du typikon et des textes liturgiques dans le culte et les cérémonies sacramentelles. Leur revision et leur édition critique.

C. Participation de l'élément laïc à la vie cultuelle et sacramentelle de l'Église.

D. Étude des moyens pour un affermissement et un renforcement :

1° de la vie liturgique dans l'Église orthodoxe ; 2° de l'art byzantin traditionnel dans ses différentes manifestations, notamment : *a)* la musique ecclésiastique ; *b)* l'iconographie ; *c)* l'architecture ; *d)* les ornements et les vases sacrés.

III. Gouvernement et Discipline ecclésiastiques.

A. Codification des saints canons et ordonnances, à soumettre en son temps à l'approbation d'un concile œcuménique.

B. La justice et la procédure pénale ecclésiastiques :

a) Organisation des tribunaux ecclésiastiques sur un mode semblable, si possible, dans l'Église orthodoxe tout entière ; b) Organisation d'une procédure pénale ecclésiastique ayant la même signification ; c) Droit d'appel.

C. Hiérarchie épiscopale :

a) Étude d'un mode d'élection plus conforme, si possible, aux saints canons
1. des primats d'Églises ; 2. des évêques.

b) Distinctions administratives et autres dans la hiérarchie épiscopale :
1. patriarches ; 2. présidents d'Églises autocéphales ; 3. métropolites ; 4. archevêques ; 5. métropolites titulaires ; 6. évêques diocésains ; 7. évêques titulaires et auxiliaires ; 8. chorévêques.

D. Vie monastique : Trouver les moyens pour remettre la vie monastique orthodoxe dans son ancienne beauté et splendeur par l'insistance sur les traditions et les règles monastiques et par le renouvellement de son activité d'autrefois.

E. Réadaptation des lois ecclésiastiques sur le jeûne, en accord avec les exigences de l'époque moderne.

F. Formation du clergé :

a) Forme, but et contenu de la formation du clergé orthodoxe ; b) Subordination de la formation du clergé à la surveillance immédiate de l'Église ; c) Séminaires ecclésiastiques pour la formation théologique et autre du clergé orthodoxe ; d) Conférences pour la formation ultérieure des prêtres.

G. Empêchements de mariage. Étude de la pratique actuelle à ce sujet dans les Églises locales et au sujet de la jurisprudence ecclésiastique suivie dans cette matière, et sauvegarde d'une pratique uniforme, si possible, en tout cela dans l'Église orthodoxe entière.

H. Mariage des clercs :

a) après l'ordination ; b) deuxième mariage des veufs par la mort de leur épouse.

I. Question du calendrier. Étude de la question en rapport avec la décision du Ier concile œcuménique sur la date de Pâque et recherche des moyens pour obtenir une collaboration entre les Églises en cette question.

IV. Relations des Églises orthodoxes (entre elles).

A. Relations inter-orthodoxes :

a) Rapport canonique et relations des Églises orthodoxes locales avec le patriarcat œcuménique et entre elles.
1) Lettres iréniques ; 2) Diptyques ; 3) Saint Chrême ; 4) Observance des obligations émanant des *Tomoi* de fondation.
b) Renforcement des relations existantes par :
1) un échange de lettres fraternelles ; 2) la convocation de conférences théologiques ; 3) l'envoi de clercs et de professeurs ; 4) des contacts des facultés de théologie ; 5) un échange de professeurs et d'étudiants ; 6) des bourses d'études ; 7) un échange de périodiques, de publications et d'autres moyens d'information.

B. L'autocéphalie et l'autonomie dans l'Église orthodoxe :

a) Proclamation d'autocéphalie :
1) Qui est le proclamateur ; 2) Présuppositions et conditions ;

3) Mode de proclamation d'une autocéphalie ; 4) Quelles sont aujourd'hui les Églises autocéphales reconnues ?

b) Détermination des conditions pour la reconnaissance d'une Église comme autonome.

C. Orthodoxie et diaspora. Situation présente et position canonique de la diaspora orthodoxe.

V. Relations de l'Église orthodoxe avec le monde chrétien.

A. Étude des modes de rapprochement et d'unité des Églises au point de vue panorthodoxe.

B. L'Orthodoxie et les Églises orientales mineures :

a) Promotion de relations amicales en vue d'établir l'union avec elles par :
1) un échange de visites ; 2) un échange de professeurs et d'étudiants ; 3) des contacts théologiques.

b) Étude de l'histoire, de la foi, du culte et de la structure administrative de ces Églises ; c) Collaboration avec elles :
1) dans les conférences œcuméniques ; 2) dans les questions de nature pratique.

C. L'Orthodoxie et l'Église catholique romaine :

a) Promotion de relations amicales dans l'esprit manifesté par l'encyclique patriarcale de 1920, et plus généralement en accord avec les efforts de rapprochement et d'unité des Églises chrétiennes ;
b) Étude des points négatifs entre les deux Églises au sujet de :
1) la foi ; 2) du gouvernement (de l'Église) ; 3) des activités ecclésiastiques (propagande, prosélytisme et mouvement uniate).

D. L'Orthodoxie et le Protestantisme :

a) Confessions qui se trouvent plus près de l'Orthodoxie :
1) L'Église anglicane ; 2) L'Église épiscopalienne plus généralement.

b) Confessions qui se trouvent à une plus grande distance de l'Orthodoxie :
1) L'Église luthérienne ; 2) L'Église calviniste ; 3) L'Église méthodiste ; 4) Autres confessions protestantes.

E. L'Orthodoxie et l'Église Vieille-catholique.

F. L'Orthodoxie et le Mouvement œcuménique :

a) Participation et présence de l'Église orthodoxe au Mouvement œcuménique dans l'esprit de l'encyclique patriarcale de 1920 ;
b) Thèmes théologiques et autres qui ont une relation avec la participation de l'Église orthodoxe au Mouvement œcuménique ;
c) La signification et la contribution de l'ensemble de la participation orthodoxe dans la direction de la pensée et de l'action œcuménique.

VI. L'Orthodoxie dans le monde.

A. Étude et recherche des moyens pratiques par lesquels il faut renforcer la civilisation chrétienne orthodoxe parmi les peuples orthodoxes dans toutes ses manifestations, notamment par :

a) Le développement de l'habitude des voyages orthodoxes aux lieux de pèlerinage que l'on trouve partout ; b) L'édition d'un périodique orthodoxe commun pour une information panorthodoxe plus large dans le monde entier.

B. Développement de la Mission orthodoxe à l'intérieur de l'Église et en dehors.

VII. Sujets théologiques en général.

A. L'« Économie » dans l'Église orthodoxe :

a) Sens et étendue des termes « akriveia » et « économie » dans l'Église orthodoxe ; b) L'« économie » :
1. Dans les sacrements tant dans ceux célébrés à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église ; 2. Dans la réception à l'Église orthodoxe des hérétiques et des schismatiques qui l'ont quittée (qui par baptême, qui par l'onction, qui par une profession de foi écrite, qui par une prière ?) ; 3. Dans le culte.

B. La canonisation des saints et l'établissement d'une pratique orthodoxe ecclésiastique commune dans ce domaine.

C. L'Orthodoxie et autres religions.

D. Moyens de combattre l'athéïsme et les systèmes erronés, comme la théosophie, le spiritisme, la franc-maçonnerie et autres.

E. L'Orthodoxie et la science.

F. L'euthanasie et la théologie orthodoxe.

G. L'incinération des morts et la théologie orthodoxe.

VIII. Problèmes sociaux.

A. L'élément laïc dans l'Église orthodoxe.

B. L'Église orthodoxe et la jeunesse.

C. Mariage et famille :

a) Les problèmes du mariage ; b) Procréation , c) Éducation des enfants ; d) Contrôle des naissances et surpopulation ; e) Divorces ; f) Fécondation artificielle.

D. Institutions sociales, asiles, etc. et bienfaisance orthodoxe ecclésiastique.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Studia Evangelica. Papers presented to the International Congress on « The Four Gospels in 1957 » held at Christ Church, Oxford, 1957. Edited by Kurt ALAND, F. L. CROSS, Jean DANIÉLOU, Harald RIESENFELD and W. C. VAN UNNIK. (Texte und Untersuchungen, 73). Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in-8, VI-814 p.

Ce gros volume se décompose en neuf sections avec soixante-dix articles dus à soixante-trois collaborateurs. Impossible par conséquent de rendre un compte détaillé de tout cela. On voit parmi les auteurs grand nombre de noms connus : Ramsey, Riesenfeld, Descamps, Clavier, Schnackenburg ; d'autres qui le sont moins. Au hasard on lira tel article sur les rapports des évangiles entre eux, la Topographie et l'archéologie dans le IVe évangile, la Résurrection de Lazare (sur la signification de δόξα), Jésus résistant, les Phylactères, Qumrân, la Session à la droite du Père, les questions de critique textuelle. La matière est riche et variée, touchant tantôt aux problèmes fondamentaux, tantôt aux questions périphériques ou de détails. Les imprimeurs berlinois méritent un éloge tout spécial d'avoir ainsi composé sans fautes des centaines de pages en anglais et en français. D. G. B.

B. Ch. Ioannidis. — *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην.* Athènes, 1960 ; in-8, 636 p.
N. I. Louvaris. — *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς περὶ Παῦλον σπουδάς.* Athènes, Astir, 2e éd. 1960 ; in-8, 302 p.

Voici deux ouvrages de professeurs d'Écriture Sainte à l'Université d'Athènes écrits dans un grec clair et très proche de la langue classique. M. I. nous livre, dans son *Introduction au Nouveau Testament*, le fruit d'une vingtaine d'années de travaux. En plus de 600 pages sont traités tous les problèmes autour des écrits néotestamentaires : genèse historique et contenu des livres, canon, histoire de la conservation du texte, traductions et éditions. On ne peut que féliciter l'A. de ce beau travail. Pour une édition ultérieure, on désirerait une correction minutieuse des nombreuses fautes d'orthographe dans les mots en langues étrangères, surtout allemande (à la page 583 par exemple on doit lire *Wartburg*).

L'étude de M. L., décédé au début de cette année, fait l'histoire des recherches pauliniennes menées surtout par l'école de Tubingue. Quelles sont les influences subies par saint Paul de la part de l'hellénisme et du

judaïsme contemporains ? Le présent livre reprend, en la complétant, l'édition de 1919. La bibliographie ne comprend que des publications d'avant la dernière guerre. B. Bf. M.

Olivier Prunet. — La morale chrétienne d'après les écrits johanniques (Évangile et Épîtres). (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 47). Paris, P. U. F., 1957 ; in-8, VIII-152 p., 8 NF.

L'ouvrage commence par une étude du vocabulaire moral dans les écrits johanniques. En cet endroit, comme en plusieurs autres au cours du livre, une place importante est donnée aux influences hellénistiques, au détriment de la tradition juive. La morale johannique étant caractérisée par son enracinement dans la christologie, un chapitre est consacré à la théologie de saint Jean. L'A. ne connaissait sans doute pas le livre de Cullmann sur la Christologie du N. T., parue la même année : il ne le cite pas. Certaines de ses conclusions rejoignent celle de C. Les deux derniers chapitres : « Le monde d'en haut et le monde d'en bas », « La morale de l'homme nouveau », montrent que le dualisme de saint Jean est moral et non métaphysique. La notion d'amour, fondamentale chez saint Jean, serait en régression sur celle que l'on rencontre dans les Synoptiques : elle s'applique principalement aux frères, alors que dans les Synoptiques elle s'étend même aux ennemis. Un premier appendice fait état des rapprochements que l'on peut établir entre Qumrân et saint Jean. La documentation utilisée est très partielle. Le lien entre le dualisme mazdéen et celui de Qumrân est fortement marqué. Le titre de l'ouvrage cité p. 129, n. 1 (Dupont-Sommer), est incorrect. D. Pl. B.

Calvin. — The Gospel according to St John, 1-10. (Calvin's Commentaries). Traduction anglaise de T. H. L. Parker. Éditeurs : David et Thomas Torrance. Édimbourg-Londres, Oliver and Boyd, 1959 ; in-8, VI-278 p., 25 /-

La première édition de ce commentaire de Calvin parut en 1533. Calvin lui-même en donna une traduction française la même année. Dès 1584 parut une traduction anglaise. En 1847, Pringle en fit une autre, dont la présente n'est qu'une revision. Une courte introduction précède l'épître dédicatoire de Calvin au Sénat de Genève. Tout le reste du volume est consacré au commentaire. Nous souhaitons que des tables viennent compléter cette publication, quand la seconde partie en aura paru.
D. Pl. B.

E. M. Sidebottom. — The Christ of the Fourth Gospel in the Light of First-Century Thought. Londres, S. P. C. K., 1961 ; in-8, X-230 p., 27 /6.

La doctrine du quatrième évangile semble particulièrement adaptée a nos temps : elle se présente en effet dans des termes universalistes convenant bien à nos esprits formés à l'école de la pensée grecque. Mais

c'est pourtant dans la tradition juive que s'enracine principalement l'enseignement johannique, ceci n'excluant pas des emprunts au vocabulaire hellénistique. C'est dans cette optique que sont passés en revue les titres du Christ : Logos, Fils de l'homme, Anthropos, Fils de Dieu. Notons en particulier que pour l'A., le titre de Logos dérive uniquement d'influences juives. Deux appendices : l'un prend position contre la thèse de Streeter et McNeile, selon laquelle le Christ et le Saint-Esprit sont identiques. Le second souligne l'arrière-fond sapientiel du quatrième évangile, arrière-fond que l'ensemble de l'ouvrage met bien en lumière.

D. Pl. B.

Étienne Trocmé. — Le « Livre des Actes » et l'histoire. (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 45). Paris, P. U. F., 1957 ; in-8, VI-238 p., 9,60 NF.

Ce volume dense et objectif se recommande par le sérieux de ses analyses et la mesure de ses conclusions. Un premier chapitre donne l'état de la question. Est ensuite envisagée la transmission du texte. Le dessein et la méthode de l'A. font l'objet des chap. 3 et 4. Les deux derniers chapitres sont consacrés aux sources du Livre des Actes. Mentionnons quelques positions de M. T. L'Évangile « à Théophile » et les Actes ne formaient primitivement qu'un ouvrage ; cet ouvrage était destiné à des lecteurs croyants, et se présentait essentiellement comme un évangile — ce qui explique la finale des Actes sans mention de la fin du procès de Paul — ; la seconde partie (les Actes) est marquée par un souci apologétique : défendre la mémoire de Paul contre des attaques judéo-chrétiennes dont elle aurait été l'objet dans des Églises fondées par lui, ceci vers les années 80. Actes 15 pourrait se rapporter à une troisième visite de Paul à Jérusalem, et la composition de l'Épître aux Galates se placerait avant cette visite. En ce qui concerne les sources, l'A. présente ses conclusions « avec d'expresses réserves » (p. 122). A la base des chap. 16-28 se trouverait un diaire des voyages missionnaires de Paul ; Luc en aurait été lui-même le rédacteur pour certains passages. Pour les chap. 1-15, il est probable que Luc utilise des sources araméennes, issues de diverses Églises : Jérusalem, Césarée, Antioche. Quant aux sommaires des chap. 2, 4 et 5, l'A. ne se rallie pas à la thèse du P. Benoit. Pour la valeur historique des Actes : Luc témoigne de certaines prétentions à faire œuvre d'historien ; il remanie sensiblement les sources qu'il emploie, mais les respecte suffisamment pour que son livre, utilisé avec prudence et une saine critique, demeure un témoin irremplaçable des premiers temps de la vie de l'Église. D. Pl. B.

Jean Héring. — L'Épître aux Hébreux. (Commentaire du Nouveau Testament, XII). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1954 ; in-8, 134 p.

Ce volume fait honneur à la collection dans laquelle il s'insère. Sa courte introduction laisse ouvert le problème des destinataires de l'épître. L'A. pourrait être Apollos. La date qui conviendrait bien : quelques

années avant 70. Le commentaire accompagnant la traduction verset par verset est relativement court, mais substantiel. Notons quelques positions de M. H. Le *ὁμοούσιος* serait déjà impliqué dans les termes *ἀπαύγασμα* et *χαρακτήρ* (1, 3). 4, 1 est traduit : « Prenons donc garde à ce que personne parmi nous ne s'imagine avoir été frustré de l'entrée dans le repos, parce que la promesse tarde à se réaliser ». En 4, 12, l'Esprit ne sépare pas l'âme et l'esprit, mais il pénètre dans chacune de ces facultés. 6, 4-6 est compris dans le sens de l'impossibilité du repentir après l'apostasie. La raison en est que l'apostat est retombé sous la domination de Satan, dont la croix l'avait délivré. *Ἀνασταυροῦν* signifie crucifier, et non recrucifier. C'est également comme une victoire sur Satan qu'il faut comprendre la purification des choses célestes en 9, 23 : il s'agit des cieux inférieurs, résidence des puissances mauvaises. (En 1, 2 était marquée la domination du Fils sur les éons par la création). La description du culte du chap. 9 s'inspire de traditions rabbiniques et de l'apocalypse de Baruch. L'A. reconnaît qu'il est difficile de déceler un plan dans l'épître, et il est enclin à y voir une homélie fortement dogmatique, entrecoupée d'exhortations morales. D. Pl. B

Dom Jacques Dupont. — Les sources du Livre des Actes. État de la question. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960 ; in-8, 168 p.

« La première démarche de toute recherche historique ne consiste-t-elle pas à s'informer de l'état actuel de la question que l'on veut étudier ? » (p. 13, n. 2). C'est dans cette perspective que dom Dupont, reprenant une partie de son livre de 1950, présente de façon objective et claire la littérature relative aux sources du Livre des Actes parue depuis le début du siècle. L'exposé comprend deux parties : la première englobant plutôt les auteurs dont la méthode relève de la *Quellenkritik* ; la seconde s'attachant aux auteurs travaillant selon les principes de la *Formgeschichte*. Notons parmi les premiers B. Weiss, Harnack, Bo Reicke, Cerfaux, Trocmé, Benoit ; parmi les seconds : Norden, Dibelius, Cadbury, Haenchen. Plusieurs figurent dans les deux parties : un index à la fin du volume permettra de les retrouver facilement. Une conclusion de quelques pages dégage les orientations qui se font jour au long de cette vaste enquête. La recherche des sources n'aboutit pas à des résultats convaincants. Tout se passe comme si Luc avait rédigé les Actes en plusieurs étapes : sa manière se reconnaît aux divers paliers (c'est la position du P. Benoit). La question des sections en « Nous » doit également être envisagée au plan de la rédaction, et non à celui des sources. D. termine par une remarque de méthode : les sections « Nous » mettent en cause l'identité de l'auteur des Actes. Il convient de les étudier selon des méthodes littéraires, avec lesquelles d'autres considérations ne doivent pas interférer : par exemple, les divergences que l'on croit déceler entre la présentation de saint Paul par les Actes et par les Épîtres. — Un livre qui remplace une bibliothèque sur les Actes. D. Pl. B.

Karl Prümm. — Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. II/1 : Theologie des zweiten Korintherbriefes. Apostolat und christliche Wirklichkeit (Kapitel 1-7). Rome, Herder, 1960 ; in-8, VIII-626 p., 8.000 lires.

La seconde Épître aux Corinthiens est le premier écrit paulinien dans lequel est recherchée consciemment et présentée une vue d'ensemble sur le mystère chrétien. Ceci vaut surtout des sept premiers chapitres, qui forment la partie plus dogmatique de la lettre. De là on comprend l'importance, pour la connaissance du message chrétien à ses origines, d'une synthèse théologique de ces chapitres, fondée sur une étude exégétique préalable. C'est ce que l'A. a tenté ici. Il a voulu, en outre, faire une œuvre qui soit ouverte au dialogue œcuménique. — Du point de vue littéraire, c'est la notion d'apostolat qui est au premier plan de *II Cor.* C'est elle que l'A. étudie d'abord et qui a fourni le titre à l'ouvrage. Il passe ensuite à la notion de Nouvelle Alliance. La défense de la valeur propre de son apostolat amène saint Paul à expliciter sa conception de la Nouvelle Alliance et la supériorité de celle-ci par rapport à l'Ancienne. Notons que, selon l'A., l'Alliance biblique est contrat bilatéral (contre Cerfaux, *Théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 21). — Dans le chapitre intitulé *Das christliche Sein*, l'A. examine les termes pauliniens de grâce, vie, salut, *doxa*, image, paix, réconciliation, justice, sainteté (et sanctification), nouvelle création, peuple de Dieu, temple de Dieu. La théologie paulinienne de l'image (*II Cor.*, 3, 18 et 4, 4) lui fournit l'occasion de discuter les positions de Thielicke, P. Brunner, K. Barth, E. Brunner. Notons encore, comme contribution au dialogue œcuménique, le chapitre VI qui étudie les grandes lignes de la doctrine sotériologique de *II Cor.*, 1-7. Une subdivision de ce chapitre compare avec *II Cor.*, 1-7, la doctrine protestante, au point de vue de la réalité du salut *(Heilswirklichkeit)* : doctrines des anciens Réformateurs, « *Hochorthodoxie* », piétisme, positions actuelles sur la prédestination, sur l'œuvre rédemptrice (réalisme de la Croix, de la Résurrection, de la Grâce, du Pneuma, des Sacrements). — L'ouvrage contient deux appendices importants. Le premier présente la problématique de la Rédemption et de la Justification dans la théologie protestante du XIXe siècle selon A. Schweitzer. L'A. montre comment les catholiques et les protestants, tout en se servant de la même technique exégétique et aboutissant aux mêmes conclusions littéraires, n'arrivent guère au *consensus* théologique dans l'interprétation des écrits pauliniens. Ce n'est pas nécessairement leur technique ni leur culture générale qui les séparent, mais des positions métaphysiques plus profondes. K. P. recherche ces fondements et leur développement historique dans les divers courants de l'exégèse protestante récente. — Le second appendice est consacré aux positions de R. Bultmann. On y trouvera une analyse consciencieuse et un jugement circonstancié, quoique très ferme. L'A. expose aussi les différentes réactions que les thèses de Bultmann ont suscitées à l'intérieur du protestantisme (il s'arrête plus spécialement à K. Barth). — On ne peut évoquer en quelques lignes toutes les richesses de cet ouvrage tant du point de vue de la théologie biblique que de l'œcuménique. Regrettons seulement que ce second volume ait paru avant le premier, consacré à l'analyse exégétique elle-même. D. M. V. d. H.

Jean Héring. — Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul. (Bibliothèque théologique). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 2e éd. 1959 ; in-8, 294 p.

Ce volume est la réédition de l'ouvrage paru en 1937. Quatre courts appendices y ont été ajoutés (p. 255-264), dont un sur le messianisme qumranien : selon l'A., il n'existe pas. On sait en effet que pour H., ne peut être dite messianiste au sens propre que la pensée faisant intervenir un personnage royal dont le rôle est d'instaurer un royaume à caractère terrestre. Rappelons que cette conception, selon la thèse de l'ouvrage, a été positivement exclue par Jésus, qui se référait à la notion de Fils de l'Homme. Cette notion était considérée comme hétérodoxe par les milieux officiels du judaïsme contemporain de Notre-Seigneur. C'est l'apologétique chrétienne qui a dans la suite présenté le Christ sous les traits du Messie. — Quelques notes ont été jointes (p. 265) ainsi qu'un complément de bibliographie. D. Pl. B.

D. Jacques Dupont. — La Réconciliation dans la Théologie de saint Paul. (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. II, 32). Bruges-Paris, Publications universitaires de Louvain. – Desclée De Brouwer, 1953 ; in-8, 55 p., 40 F.

Le terme de réconciliation apparaît un certain nombre de fois dans les épîtres de saint Paul. D. Dupont étudie soigneusement ces textes. Ils emploient un vocabulaire hellénique courant, mais le modifient en y ajoutant une dimension eschatologique. La réconciliation est le changement de l'état des relations de l'homme avec Dieu par l'œuvre de rédemption accomplie dans la mort du Christ. Elle ne se confond pas avec la justification ni avec la sanctification, qu'elle présuppose. Sa place dans la théologie paulinienne est définie par là. D. Pl. B.

Kurt Schubert. — Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. Bâle, Reinhardt, 1958 ; in-8, 144 p., 8,50 FS.

Après une longue série de devanciers, cet ouvrage apporte un nouveau résumé de l'ensemble des questions relatives aux manuscrits de la mer Morte, sans étalage de citations ni d'apparat critique. Un cours universitaire à Vienne a fourni le canevas, tandis que le sujet fut fouillé par une large érudition et plusieurs études personnelles d'analyse de textes. C'est une mise au point qui compte parmi les plus concises, où les rapprochements avec les questions connexes sont considérables, dans une orientation marquée vers les problèmes de doctrine et de tradition. Le jugement est modéré. L'A. projette, à son tour, une traduction de la collection des pièces étudiées. D. M. F.

Ivo Auf der Maur. — Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. (Paradosis, 14). Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1959 ; in-8, XVI-205 p., 15 FS.

Comme l'indique le titre, l'A., lui-même moine-missionnaire, se propose dans sa thèse de doctorat d'étudier le problème du monachisme missionnaire dans la pensée de saint Jean Chrysostome. La mission est-elle compatible avec une vie monastique ? Bien familier avec la riche bibliographie rassemblée autour de son sujet, le R. P. cite nombre de

textes glanés dans l'œuvre littéraire si vaste du saint docteur. Le lecteur apprend ainsi beaucoup de détails fort intéressants sur les espèces de moines, l'organisation monastique, l'effort ascétique, le but du monachisme. On a cependant l'impression que l'A. s'efforce trop à prouver sa thèse en tirant quelquefois des conclusions apodictiques de prémisses douteuses (cfr par exemple pp. 130-131). Des expressions comme : « Es war ein Grosseinsatz von Mönchen auf fast allen Missionsfeldern » (p. 134), ou : « der gewaltige und organisierte Einsatz von vielen Mönchsgruppen in der Mission » (p. 178), résonnent trop modernes. Pour arriver à des bases plus solides en vue d'une solution du problème, on devrait d'abord connaître encore plus exactement le contenu des divers termes. Tel ou tel texte cité s'adresse-t-il vraiment à des moines au sens strict du mot, ou bien à des « ascètes » ou des chrétiens fervents ? L'A. constate d'ailleurs lui-même qu'il y avait alors « ein buntes Nebeneinander von aszetischen und monastischen Formen » (pp. 181-182). L'annonce de l'évangile est de soi certainement compatible avec le monachisme ; de nombreux exemples de l'histoire le prouvent. On peut se demander pourtant si les exigences multiples des missions modernes donnent aux moines encore la possibilité de réaliser l'idéal d'une vie authentiquement monastique. Cette question a été débattue à la réunion des Abbés bénédictins et cisterciens qui eut lieu à Poitiers le 10 juillet 1961 à l'occasion des fêtes en l'honneur de saint Martin (cfr *La Croix* du 25 juillet 1961, p. 5).

D. Bf. M.

Ambroise de Milan. — Des Sacrements. Des Mystères. Explication du Symbole. Texte établi, traduit et annoté par dom B. Botte. (Coll. Sources chrétiennes, 25*bis*). Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; in-8, 230 p., 13,20 NF.

Léon le Grand. — Sermons, III. Trad. et notes de dom R. Dolle. (Même coll., 74). 1961 ; 164 p., 15,60 NF.

Saint Augustin. — Commentaire de la première Épître de S. Jean. Texte latin, introd., trad. et notes par P. Agaësse, s. j. (Même coll., 75). 1961 ; 452 p., 18,00 NF.

D. Botte a repris dans une nouvelle édition les traités *Des Sacrements* et *Des Mystères*, auxquels il a ajouté l'*Explanatio Symboli*. Les travaux du P. Faller qui préparait depuis longtemps le t. VII des œuvres de saint Ambroise dans le *Corpus* de Vienne ayant abouti en 1955 à l'édition du volume avec un texte critique excellent, D. Botte a jugé plus utile de refaire son petit livre paru en 1950 (cfr *Irénikon*, 1951, p. 242) en se référant substantiellement au nouvel apparat et en remaniant un peu son introduction. Il s'est rangé aux arguments des érudits récents, parmi lesquels le P. Faller lui-même, pour classer l'*Explanatio* parmi les œuvres authentiques du saint docteur, ce qui n'avait pas été fait jusqu'à présent. En sorte que cette nouvelle édition des traités catéchétiques de saint Ambroise est tout à fait à jour et permet au lecteur de prendre connaissance, en plus des traités jusqu'ici bien connus, d'une prédication aux nouveaux baptisés prise sur le vif et révélatrice du milieu chrétien milanais à la fin du IV[e] siècle. Les notes critiques relatives aux trois traités sont reportées sur une vingtaine de pages à la fin du livre. — A noter qu'une édition critique du *De Sacramentis* avait été publiée encore quelques mois avant

la parution de ce volume par les soins de H. Chadwick : *Saint Ambrose on the Sacraments*, dans les *Studies in Eucharistic Faith and Practice*, Londres, Mowbray, 1960, in-8, 54 p.

Nous avons signalé (*Irénikon*, 1950, p. 102 et 1957, p. 359) la parution des deux premiers tomes de la série des sermons de saint Léon le Grand dans la collection « Sources chrétiennes ». Le t. III comprend un sermon sur la Transfiguration — rattaché ici aux dimanches de Carême —, dix-neuf sur la Passion, deux sur la Résurrection, deux sur l'Ascension et trois sur la Pentecôte. Quelques notes discrètes et judicieuses viennent éclairer de-ci de-là le texte ; presque toutes sont en référence à des études ou des ouvrages modernes, et orientent le lecteur désireux d'informations à jour. Le dernier tome est annoncé comme devant comporter un index biblique général. Comme nous l'avons déjà signalé, le traducteur a pris l'ordre chronologico-liturgique pour la numérotation des sermons. Celle-ci diffère donc de la désignation classique, qu'un tableau comparatif de concordance indique en fin de l'ouvrage.

Les éditeurs des « Sources chrétiennes » s'étaient abstenus, jusqu'à présent, de publier quelque œuvre de saint Augustin, pour la simple raison que la collection « Bibliothèque augustinienne » avait entrepris l'édition des œuvres du saint docteur dans un format presque semblable, et qu'il n'était pas opportun de la concurrencer. Comme nous le dit le prospectus : « Il n'est pas de texte qu'on ait aussi souvent demandé à la collection ' Sources chrétiennes ' que cette œuvre de saint Augustin dont on pourrait dire un peu paradoxalement qu'elle est aussi célèbre que mal connue. » C'est un des collaborateurs de la « Bibliothèque augustinienne », le P. Agaësse, S. J., qui en a établi le texte, l'a traduit, présenté dans une introduction d'une centaine de pages, et annoté. Ce commentaire, qui se divise en dix traités, a été fait au peuple pour illustrer une semaine pascale — du moins pour les six premiers — et complété, pour les autres, durant les semaines suivantes. L'éditeur opte pour la date de 415. La substance doctrinale de ce commentaire est relative à la charité fraternelle en tant qu'issue de l'amour même de Dieu.

D. O. R.

D. Hans Lietzmann. — Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar. Photomechanischer Neudruck. Münster, Aschendorff, 1958 ; in-8, XLVIII-186 p.

Réédition photomécanique de l'édition classique de H. Lietzmann, sur laquelle il n'y a pas lieu de s'étendre. Les liturgistes se féliciteront de pouvoir acquérir de nouveau cette édition — définitive — du sacramentaire grégorien, à laquelle le professeur d'Iéna avait jadis consacré tous ses soins.

D. H. M.

Saint Augustin. — La Cité de Dieu. Livres XV à XVIII et XIX à XXII. (Coll. Bibliothèque augustinienne, 5e série, tt. 36 et 37). Bruges, Desclée De Brouwer, 1960 ; 2 vols. in-12, XXIV-824 et XX-964 p., 300 FB le vol.

Nous n'avons à présenter ici que les deux derniers volumes de cette édition magnifique qui, tout en étant manuelle et faisant partie de l'édi-

tion générale des « Œuvres de saint Augustin » (tt. 36 et 37) dans la « Bibliothèque augustinienne », peut se comparer aux travaux les plus soigneux concernant les textes anciens. Les éditeurs ont repris, comme étant le meilleur, le texte de l'édition de Teubner établi par Dombart et Kalb, sauf quelques améliorations qui ont été faites en tenant compte d'éditions plus récentes. L'Introduction et les notes, auxquelles le chanoine Bardy avait travaillé pendant longtemps, ont été revisées et mises à jour — il le fallait, en raison des nombreuses publications concernant le saint docteur au cours de ces dernières années — par les PP. Thonnard, de Veer et Folliet, A. A. La traduction française est de G. Combès. Les tables et les index extrêmement copieux — on serait presque tenté de dire qu'ils le sont trop, s'il ne s'agissait d'un pareil auteur — remplaceront avantageusement, pour ce traité du moins, grâce à leur clarté, ceux des mauristes auxquels ils sont évidemment très redevables. A mesure où paraissent les volumes de cette collection, des perfectionnements nouveaux de technique judicieuse et savante maintiennent l'œuvre à un niveau d'actualité qui ne fléchit pas et l'empêche de vieillir.

D. O. R.

I. Hausherr, S. J. — Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique. Paris, Beauchesne, 1960 ; in-8, 200 p.

Évagre le Pontique, disciple de saint Grégoire de Nazianze, fut aussi un origéniste ardent ; deux siècles après sa mort, il fut condamné, au Ve Concile œcuménique. Il s'était retiré au désert de Nitrie, et écrivit plusieurs traités pour les moines. Le P. Hausherr nous présente la reconstitution nouvelle d'un traité de cet auteur. Jusqu'ici on l'attribuait à saint Nil. On ne résume pas pareil traité. D'ailleurs il ne se présente pas selon une ordonnance facilement réductible ; l'A. fonde sur la prière, une prière toujours plus purifiée, tout progrès spirituel ; celui-ci s'achève en la contemplation. Prière et gnose devaient être habituelles au moine. D'une lecture aisée, enrichi de conseils pratiques, sous la sage conduite de son commentateur le P. Hausherr, ce traité peut encore servir aujourd'hui de manuel pour l'oraison et aider les âmes à l'union spirituelle. Diverses tables et de nombreuses notes facilitent l'utilisation de ce texte.

D. Th. Bt.

Aelred de Rievaulx. — La Vie de recluse. La Prière pastorale. (Coll. Sources chrétiennes, 76). Texte latin, introduction, traduction et notes par Charles Dumont. Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; in-8, 224 p., 13,80 NF.

Defensor de Ligugé. — Livre d'Étincelles, I. Introduction, texte, traduction et notes de H.-M. Rochais. (Même coll., 76), 1961 ; 428 p., 18 NF.

Le premier de ces volumes contient deux traités d'Aelred, dont la même collection nous avait donné déjà le *Quand Jésus eut douze ans* (*Irénikon*, 1961, p. 174). Le traité sur *La Vie de recluse*, écrit pour sa sœur, contient des prescriptions concernant les observances corporelles, des directives aptes à réformer l'homme intérieur en le purifiant des vices et en l'ornant de vertus, ainsi qu'une triple méditation destinée à éveiller, nourrir et entretenir l'amour de Dieu (cfr p. 168-169). — L'*Oratio pasto-*

ralis, opuscule de quelques pages, est une sorte de prière à Jésus bon pasteur, dont le préfacier (D. A. Hoste) note les sources toutes traditionnelles dans le monde bénédictin et cistercien : la Bible et la Liturgie, saint Augustin, saint Bernard, Jean de Fécamp, saint Anselme.

L'édition critique du *Liber Scintillarum* de Defensor qui a paru en 1957 dans le *Corpus christianorum* (cfr *Irénikon*, 1958, p. 519) a trouvé rapidement son complément dans la présente traduction, qui équivaut aussi presque à une édition nouvelle, puisque de nouveaux manuscrits ont pu être mis à contribution ; le fait mérite d'être relevé. Cette œuvre, qui contient en 73 chapitres (dont les 32 premiers seulement se trouvent dans ce premier tome) tout un ensemble de sentences relatives aux vertus chrétiennes et monastiques, pourra être utilisée pour la méditation courante, comme on utiliserait un florilège. Lors de sa première parution, elle avait été remarquée par les patrologues comme relevant, en plein moyen âge latin (*c.* 700), d'influences peu connues d'auteurs lointains comme saint Éphrem (cfr *Rech. Sc. relig.*, 1958, p. 545). Defensor était moine de Ligugé ; et cette publication ultra-soignée arrive à point nommé maintenir le prestige du célèbre monastère du Poitou au moment où se sont célébrées les fêtes jubilaires de saint Martin dans la région. Le *Liber Scintillarum* paraît dans la « Série des textes monastiques d'Occident » des « Sources chrétiennes », série qui est plutôt réservée aux œuvres plus tardives. Defensor, en effet, appartient à ce prolongement de la période patristique qui va d'Isidore aux temps de Pierre Lombard, et dont les écrivains se caractérisent par leur genre littéraire de compilateurs. Les *Scintillae* en sont un des beaux exemples. D. O. R.

Leonhard Fendt. — Einführung in die Liturgiewissenschaft. Töpelmann, Berlin, 1958 ; in-8, 288 p.

Cette introduction à la *Liturgiewissenschaft* est une espèce de répertoire où l'A. rassemble sous un certain nombre de rubriques, groupées chronologiquement en grandes sections historiques, les témoignages les plus variés des liturgies et des liturgistes, depuis la Cène jusqu'à nos jours. Sur un certain nombre de points il prend soin de dresser le *status quaestionis* de la recherche actuelle. L'ouvrage est un beau travail de collectionneur avec tous les avantages et les défauts du genre. Le plan est assez complexe et M. F. mêle l'Occident et l'Orient, ce qui n'est pas sans inconvénients. La liturgie médiévale aboutit pour lui à six grandes tendances liturgiques : luthérienne, anglicane, réformée, puritaine, tridentine, orientale, ce dont il nous entretient dans le dernier tiers du volume. On trouvera surtout ici des précisions pour le domaine luthérien. En ce qui concerne la liturgie traditionnelle, l'information est assez au point, sans l'être toujours entièrement. La bibliographie, surtout allemande, ignore p. ex. les noms de M. Chavasse ou de M. Griffe, sans parler d'autres. On aurait pu par contre laisser tomber quelques vieilleries. Malgré certains défauts de ce manuel d'un genre littéraire inédit, le nombre de détails de toutes sortes qu'on s'est appliqué à y faire entrer le rendra assez utile. — A noter qu'il y a trois erreurs notables dans la nomenclature de l'office bénédictin et quelques inadvertances par ailleurs. D. H. M.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Bd. VI, 1 et 2. Ratisbonne, Pustet, 1959-1960; in-8, 704 p.

Voici quarante ans que K. Mohlberg donnait leur impulsion aux recherches liturgiques de Maria Laach. L'éditeur de l'*Archiv* émet quelques réflexions à propos de cet anniversaire, en guise d'introduction au tome I qui comprend tout d'abord trois articles consacrés aux anges. B. Neunheuser passe en revue en premier lieu ce que la liturgie romaine nous en dit dans ses livres liturgiques actuels (missel, bréviaire, rituel, pontifical). Les deux contributions suivantes traitent à leur tour des anges dans l'Ancien Testament : Ange de Jahweh et développement de l'angélologie (H. Gross), et le Nouveau (H. Schlier). Notons que pour ce dernier les « puissances » pauliniennes sont toujours mauvaises. Enfin une note de A. Winklhofer dégage le contenu angélologique d'une séquence de Gottschalk de Limburg. Dans une dissertation documentée, A. Olivar prend position vis-à-vis des travaux de Scheidt, Stommel (cfr *Irénikon*, 1956, p. 450) et Benz sur la bénédiction de l'eau baptismale du rite romain. Il tient pour l'unité et l'origine romaine de tout le *texte* à l'exception de menues corrections, en quoi il se trouve en accord avec dom Capelle. L. Eizenhöfer précise certains points au sujet des améliorations faites par K. Gamber dans les *Ephemerides Liturgicae* à l'édition par Lehmann des menus fragments du « Sacramentaire de Stockholm ». Enfin A. Dold note les irrégularités que présente un fragment grégorien au vendredi après Pâques et publie un fragment d'un office romain du 1er dimanche de carême, dont l'originalité majeure réside apparemment dans des leçons du pseudo-Augustin (Serm. 209) au 3e nocturne. Le *Literaturbericht* comprend d'abord des recensions « générales » ; la suite porte sur le culte juif, le Nouveau Testament et le chant grégorien. S'y adjoignent des comptes rendus hors série.

Le IIe tome s'ouvre sur la publication par L. Eizenhöfer de la célébration de la vigile pascale à l'Abbaye de Saint-Silvestre de Foligno, avec un commentaire paragraphe par paragraphe, qui dégage sources parallèles et particularités. On notera l'influence de l'*Ordo* mayençais et le double schéma grégorien et gélasien (à 10 lectures), ce dernier plus ancien dans cette région. V. Burr publie ensuite, avec une introduction, le calendrier du monastère souabe d'Ellwangen, à trois étapes de son évolution durant le moyen âge. La théologie pastorale ne pourra que bénéficier des riches considérations théologiques émises par W. Kahles, sur le ministère de la Parole dans une perspective liturgique intégrale. En liaison avec les fragments de Stockholm mentionnés plus haut, K. Gamber donne à l'aide de son *Libellus* d'Iéna une édition améliorée du fragment du « Sacramentaire de Stuttgart », publié naguère par A. Dold, puis incorporé par Mohlberg dans son édition du *Veronense*. Enfin A. L. Mayer s'étend sur la légende eucharistique d'Ossiach (Carinthie) dont il recherche les composantes historiques et cultuelles. Le *Literaturbericht* est consacré au Nouveau Testament, à la liturgie monastique et à la liturgie du VIIIe au XVe siècle. D. H. M.

Hermannus A. P. Schmidt. — Introductio in Liturgiam occidentalem. Rome, Herder, 1960 ; in-8, XII-850 p., 4.500 lires.

Le savant professeur de l'Université grégorienne expose en un latin aussi lisible qu'éloigné de tout classicisme ce qu'il appelle les *capita selecta*

les plus susceptibles de donner aux jeunes clercs une connaissance générale théorique et pratique de tout le domaine liturgique. L'épaisseur du volume est garante que cette généralité des connaissances n'est pas de la superficialité. Le tout, malgré les cadres scolastiques de l'exposé, a reçu une orientation nettement pastorale. Après une brève Introduction viennent une série de chapitres consacrés à des questions générales où on peut relever les suivants — mais tous sont intéressants et actuels — : Définition de la Liturgie, Liturgie et perfection chrétienne, Droit liturgique, Renaissance contemporaine de la Liturgie, Problème de la langue, Liturgie missionnaire, Liturgie dans l'action œcuménique (rappel opportun du rôle joué dans les études liturgiques par les non-catholiques, exposé rapide des problèmes graves que soulève dans le monde protestant la pénétration toujours plus poussée d'un mouvement liturgique qui semble à certains entraver la libre action de l'Esprit, rien sur la liturgie comme facteur d'unité). L'A. aborde ensuite les questions particulières : Initiation chrétienne (84 p.), Messe (95 p.), Mariage, divers aspects du Bréviaire, Psautier, etc., parties de l'Année liturgique avec une section développée sur le Calendrier « universel » où chaque nom de saint est accompagné de notes critiques qui, à l'occasion, ne manquent pas de mordant (158 p.). Deux chapitres sur l'art et la musique sacrée terminent le texte de l'ouvrage et sont suivis d'une bibliographie générale et d'une abondance de Tables (64 p.) qui vaudront à l'A. les remerciements de tous ses lecteurs. Tout au long du livre une place très grande est faite à la bibliographie dans toutes les langues. Les textes sont abondamment cités (à titre d'exemple, dans son chapitre sur la définition de la liturgie le R. P. S. cite trente définitions en neuf langues avant de formuler et analyser la sienne). Dès le début du livre nous apprenons que son A. n'a pas voulu écrire un manuel. Peut-être a-t-il fait encore mieux.

D. G. B.

Georg Schreiber. — Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes. (Wissenschaftl. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 11). Cologne, Westdeutscher Verlag, 1959 ; in-8, 284 p., DM 23.

Le titre décrit très bien le contenu du livre. Rédigeant dans un style assez insolite *(gen Anbruch, im 18. Säkulum, mediäval)*, l'A. note rapidement dans les premiers chapitres quelques résultats déjà acquis par la recherche, tout en soulignant chez ses prédécesseurs l'absence regrettable de tout intérêt liturgique ; il touche la question du contenu affectif attaché à chaque jour, examine les sources, quelques proverbes populaires, la place d'Alcuin et ses séries de messes votives, et consacre au cycle hebdomadaire de l'Église orientale *(sic)* à peine plus d'une page. Ensuite chaque jour est étudié à part ; dimanche, lundi et vendredi donnent lieu à de longs développements. L'A. est bien au courant d'une vaste littérature où les titres français, anglais et autres ne manquent pas. Dans les *Conclusions et perspectives* il met particulièrement en évidence le caractère sociologique et contractuel du développement occidental qui a imprimé une note caractéristique — d'ailleurs assez instable —

à chaque jour. Ce domaine de recherches semble sans limites ; il reste encore du pain sur la planche. D. G. B.

Archdale A. King. — Liturgies of the Past. Londres, Longmans, 1959 ; in-8, XII-488 p., ill., 70/-

Après ses trois études désormais classiques sur les *Liturgies des Ordres religieux*, les *Liturgies des Sièges primatiaux* et la *Liturgie de l'Église romaine* (cfr *Irénikon*, 1956, p. 336 ; 1957, p. 483), voici que M. K. nous offre son « quatrième et dernier tome ». Il lui aura sans doute coûté plus que les autres, car en bien des cas il n'a pu travaillé que sur des données fragmentaires. Les six chapitres traitent successivement des rites d'Aquilée (Italie du Nord-Est), de Bénévent (Italie du Centre Sud), gallican, celte, du moyen âge anglais et de Nidaros (Trondhjem) en Norvège. Outre la description du texte et des cérémonies de la messe, aussi détaillée que le permet l'état des sources, M. K. s'attache à fournir d'abondants renseignements sur la discipline ecclésiastique, l'architecture, les vêtements et le mobilier d'église dans les divers pays et époques étudiés. Il fait bien ressortir l'originalité du rite de Sarum qui a groupé une grande proportion de textes dont on n'a pas encore identifié la source. Ce quatrième volume prend dignement place à côté de ses trois prédécesseurs et des autres publications liturgiques de l'A. Les Tables sont très complètes. D. G. B.

Ioannis Protopsaltis. — *Εἱρμολόγιον*. Neapolis-Crète, Polychronakis, 1960 ; in-8, 720 p., Dr. 120.

Grâce aux admirables efforts des éditions de M. I. Polychronakis, nous possédons aujourd'hui, à côté d'autres livres de musique byzantine, aussi l'excellent *Εἱρμολόγιον* de Jean Protopsaltis de l'Église patriarcale de Constantinople. L'ouvrage se divise en deux parties : d'abord les *καταβασίαι* de l'année liturgique selon le mode lent. Leurs compositeurs sont des chantres célèbres de l'Église byzantine, comme par exemple Pierre Peloponnisios, Pierre Byzantios, Grégoire Protopsaltis et Pierre Lampadarios. Viennent ensuite les grands offices et les canons de la Semaine-Sainte, et les *εὐλογητάρια* et *μεγαλυνάρια* du Samedi-Saint avec des mélodies longues. A la fin de cette première partie se trouvent les *προσόμοια* des fêtes, ainsi que les cathismes et les *ἀντίφωνα* selon les huit tons. La deuxième partie contient des chants brefs et rapides : œuvre de Jean Protopsaltis. On y trouve les hirmos et les canons de l'année ecclésiastique, en commençant par le canon de la Nativité de la Mère de Dieu (8 sept.) et en terminant par ceux des huit tons. Suivent ensuite les *προσόμοια* et les cathismes dans les huit tons, les stichères de Pâques, le petit et le grand *παρακλητικὸς κανών* en l'honneur de la sainte Vierge, le canon de l'hymne Acathiste et l'Office des morts. Ce livre, imprimé en notation psaltique, sera utile non seulement aux spécialistes, mais aussi à quiconque aime et voudrait chanter la musique byzantine. G. Th. V.

Liturgie et Musique. Traduction de l'Instruction *De Musica sacra et sacra Liturgia* de la S. Congrégation des Rites en date du 3 septembre 1958. Avec commentaires par A.-G. MARTIMORT et François PICARD. (Coll. Lex Orandi, 28). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 230 p.

Cette importante Instruction, l'un des derniers documents du pontificat de Pie XII, peut être considérée d'une certaine manière d'après les éditeurs comme le « testament spirituel » du Pape. Le présent volume en donne la traduction établie par le P. Roguet. Chaque numéro de l'Instruction est suivi du commentaire qui le concerne, imprimé en caractères plus fins. Notons particulièrement le paragraphe relatif au commentateur, le premier dans un document officiel romain ; la position nuancée qu'adopte l'Instruction vis-à-vis des orgues électroniques ; et en de nombreux endroits un pressant appel à la qualité, dont la bonne volonté ne saurait tenir lieu. Un index alphabétique des matières rendra bien des services. D. Pl. B.

Peter Hinchliff. — The South African Liturgy. The Story of the Revision of the Rite and its Consecration Prayer. Cape Town, Oxford University Press, 1959 ; in-8, 124 p.

Les révisions du service de *Holy Communion* du *Prayer Book* dans un sens plus traditionnel ont toujours eu à prendre partie entre une prière de consécration de type « romain », ou de type « oriental », voire, comme ici, de type « gallican ». M. H. en fournit, en une certaine mesure, la preuve pour la préhistoire du rite actuel de la province anglicane de l'Église de l'Afrique du Sud. Cette préhistoire nous est retracée ici avec beaucoup de minutie. Après les premiers essais qui accentuent le rôle de l'action de grâces (W. C. Bishop) triomphe l'influence, en 1919, de W. Frere. La réaction des « occidentaux » contre l'épiclèse proposée par ce dernier aboutit au compromis de 1921 d'où sortira l'*Alternative Order* définitif de 1924. Toute la discussion s'effectue entre gens qui croient à la présence réelle ; aussi on peut regretter que les suggestions de Bazeley, p. 75, n'aient pas été retenues. L'exposé clair et documenté souffre de l'absence, en appendice, des textes eux-mêmes. Le lecteur embarrassé pourrait se reporter aux textes fragmentaires des pages 52-3 et 68. Bien que les positions des divers courants soient assez étroites et que l'information historique ait progressé depuis 1924, cet ouvrage sera utile en vue de la révision toujours pendante en Angleterre. D. H. M.

Sven Kjöllerström. — Biskopstillsättningar i Sverige, 1531-1951. (En suédois avec résumé en allemand). (Studia Theologica Lundensia, 2). Lund, Gleerup, 1952 ; in-8, 248 p., kr. 20.

Yngve Stenström. — Om biskops tjänst och ämbete. (En suédois avec résumé en allemand). Göteborg, Elander, 1959 ; in-8, 212 p., kr. 18.

Tout en se considérant comme luthérienne, la « Svenska Kyrka » apparaît en maints points différente de ce qu'on comprend ordinairement par une Église évangélique. Cela provient de ce que la Réforme entra en Suède d'une manière assez pacifique et quasi insensible. Aussi bien de nombreux éléments de l'Église catholique du moyen âge, par exemple

l'épiscopat s'y sont-ils conservés. A la différence des autres Églises scandinaves, en effet, l'épiscopat s'y trouve dans la succession apostolique *matérielle*, comme le P. Th. van Haag, S. J., l'a bien démontré dans son étude : *Die apostolische Sukzession in Schweden* (Upsala, 1944 : « Die materielle Sukzession, das heisst die ununterbrochene Reihenfolge der Handauflegungen ist unbestreitbar », p. 167). Les deux études que nous présentons ici traitent précisément de l'épiscopat dans l'Église suédoise. M. K. fait l'histoire des élections et intronisations des évêques en Suède (*electio, confirmatio, consecratio*) depuis Laurentius Petri, premier archevêque évangélique (1531), jusqu'en 1951. Selon le droit actuel le roi choisit le candidat parmi trois noms élus par le chapitre de la cathédrale et le clergé diocésain. Les laïcs ne participent pas à l'élection. A la fin de son étude l'A. donne les listes des candidats pour l'archevêché d'Upsal (des années 1730 à 1950) présentées séparément par l'archidiocèse et les chapitres des autres diocèses.

Dans sa thèse de doctorat en droit, M. S. expose la signification du ministère épiscopal dans l'Église de Suède. Dans les différents chapitres il parle successivement de l'élection et de la nomination d'un évêque, de son pouvoir (en expliquant la triple forme canonique : *potestas magisterii, ordinis* et *regiminis*), de la consécration et de sa retraite ou déposition. En pratique, les évêques suédois n'ont que bien peu de pouvoirs juridiques, étant donné l'union étroite entre l'Église et l'État, ce qui est aussi la principale cause des difficultés actuelles. D. Bf. M.

Vladimir Lossky. — Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. (Coll. Études de philosophie médiévale, XLVIII). Paris, Vrin, 1960 ; in-8, 450 p.

Comme M. de Gandillac l'explique dans son Avant-Propos, des amis de l'A. défunt ont achevé la mise au point de cet ouvrage magistral, qui devait être l'objet d'une soutenance en Sorbonne. Il est préfacé par Étienne Gilson, qui s'accorde avec l'A. pour rejeter la réduction à un développement systématique d'une seule notion, de la théologie d'Eckhart, laquelle n'en est pas pour autant un éclectisme. Elle a cependant une notion fondamentale, apparentée à l'apophatisme des Orientaux : l'ineffabilité de Dieu. C'est cette notion qui a tenté l'A., dont nous connaissons déjà son *Essai sur la théologie mystique de l'Orient*, et de nombreux articles sur des sujets voisins. L'ouvrage contient six longs chapitres : *Nomen innominabile, Nomen omninominabile, Ego sum qui sum, Regio dissimilitudinis infinitae, Splendor in medio, Imago in speculo.* Ces pages, qui demandent une lecture assidue, révèlent, outre une très grande érudition, l'originalité de la pensée de l'A. et la clarté de son style. On voudrait, pour illustrer cette recension trop courte, pouvoir faire un certain nombre de citations, tant de l'A. que de Maître Eckhart lui-même, qui, bien qu'empruntant souvent son vocabulaire au thomisme, a une vision des choses totalement différente de celle de l'École. Plus de 70 pages de tables très complètes terminent l'ouvrage : listes bibliographiques, sources et convergences, citations d'Eckhart (œuvres latines, œuvres allemandes), index des thèmes. Cet ensemble ne fait que confirmer le regret que la science a éprouvé par la mort de ce jeune maître dont l'avenir était plein de promesse : la science n'était égalée chez lui que par son esprit religieux, son effacement et sa modestie. S. B.

Eduard Stakemeier. — Liborius und die Bekennerbischöfe von Le Mans. Hagiographie und Kult in konfessionskundlicher Darstellung. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 2). Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1960 ; in-8, 376 p.

Ce livre édité par les soins de l'Institut J.-A. Möhler est la réponse au désir de Mgr Jaeger, archevêque de Paderborn, de voir consacrer une telle œuvre au patron de son diocèse. Ce n'est pas une biographie ; M. E. S. présente le culte de saint Liboire à travers ses plus anciens hagiographes, ses successeurs sur le siège du Mans jusqu'à saint Aldric, la translation de ses reliques à Paderborn, la tourmente iconoclaste de la Réforme, enfin l'orientation nouvelle de l'hagiographie chez les Bollandistes et les tendances critiques des écrivains modernes ou contemporains. Une telle étude est conçue comme un exemple concret, et le meilleur, dit-on, pour illustrer l'hagiographie et l'histoire du culte à la lumière des oppositions confessionnelles. Tout le livre n'est d'ailleurs que le développement de cet exemple, et le lecteur devra lire entièrement cette savante monographie pour retrouver par lui-même l'idée qui la sous-tend, car l'A., après nous avoir jetés presque *in medias res*, encore à moitié interloqués par la juxtaposition du titre et du sous-titre, nous quitte de même sur un minuscule *Übersicht*, où il nous laisse quand même l'œcuménique consolation de nous avoir transportés en ces temps lointains où tous les chrétiens ne formaient qu'une Église (p. 369) ! D. D. G.

Maurice Villain. — Introduction à l'œcuménisme. (Coll. Église vivante). Tournai, Casterman, 1961 ; in-8, 324 p.

Cette 3e édition d'un ouvrage sur lequel nous nous sommes déjà longuement étendu (*Irénikon*, 1959, p. 23-47) comporte des additions considérables, qui l'ont fait augmenter d'un bon quart. Non seulement l'A. a voulu mettre à jour son précieux volume qui, en raison de l'actualité toujours brûlante du sujet, s'augmente de jour en jour de perspectives nouvelles, mais il a tenu compte, avec une touchante bonne grâce, des remarques faites de-ci de-là par des recenseurs qualifiés, qui, sans ménager les éloges à son livre courageux, lui avaient pourtant signalé quelques lacunes. C'est ainsi que quelques pages nouvelles sur la prière chez les Orthodoxes ont été ajoutées. C'est ainsi également qu'un hommage développé a été rendu aux pionniers catholiques du mouvement pour l'unité « un Portal, un Beauduin qui payèrent très cher les audaces prophétiques dont nous bénéficions maintenant ». (p. 12) Un perfectionnement important a été apporté à la recherche d'une méthode de dialogue, profit, dit l'A. « d'un dialogue constructif dont nous sommes les témoins depuis de nombreuses années » (ibid.). Enfin, quelques pages ont été ajoutées sur le Concile œcuménique en préparation, pages encore peu précises, sans doute, étant donné l'indigence de renseignements dans laquelle on se trouve, mais qui montrent du moins que « le deuxième concile du Vatican est entré dans les composantes de la conjoncture œcuménique » (ibid.). Quant au chapitre intitulé « De quelques déficiences théologiques à surveiller dans notre comportement catholique », il a été supprimé dans cette nouvelle édition. Grâce à un guide bibliographique très bien fait, et de choix judicieux, cet ouvrage est devenu ainsi le réper-

toire le plus commode pour l'initiation à l'œcuménisme du catholique cultivé, que cette question ne peut pas ne pas passionner. Le cours des événements fera sans doute que bientôt une nouvelle édition encore améliorée complétée de cette introduction sera rendue nécessaire. Aussi doit-on souhaiter à celle-ci de s'écouler rapidement. Le fait qu'en deux ans deux éditions aient été épuisées est le plus grand encouragement que l'A. ait pu retirer de son travail. D. O. R.

Bernard Leeming. — The Churches and the Church. A Study of Ecumenism. Londres, Darton, Longman and Todd, 1960 ; in-8, 340 p., 35/-

Ces *Lauriston Lectures*, 1957, qui ont été publiées en 1960 après des développements, nous offrent une initiation à l'œcuménisme. Il semble que ce soit la première en langue anglaise. Le livre correspond bien, en un sens, au titre : *The Churches and the Church*. Nous avons d'abord une introduction au mouvement œcuménique, avec une attention spéciale accordée au Conseil œcuménique et à ses positions théologiques. Ensuite, après un chapitre un peu disparate sur le mouvement œcuménique, l'A. souligne les facteurs récents d'unité chez les non-catholiques, puis il passe en revue les récents développements plus ou moins communs à l'ensemble du Conseil, pour terminer sur les tensions et les accents qu'il croit y discerner. Puis surgit l'Église catholique. L'attitude des œcuménistes (en fait leurs difficultés) envers notre Église, introduit aux principes catholiques en matière d'œcuménisme, et l'exposé se clôt sur l'Église catholique comme terme de la démarche œcuménique. L'ouvrage sera utile en raison de son caractère semi-technique et malgré certains défauts d'agencement qui en rendent parfois la lecture moins aisée. La fresque du P. L. se situe nettement — certains détails matériels le montreraient déjà — dans la ligne qui est celle de l'Association *Unitas* de Rome. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que l'apologétique — la plus bienveillante d'ailleurs — tienne une place qui paraît, pour le moins, trop exclusive. A cette attitude paraît se limiter ici l'œcuménisme, que d'autres feraient également consister dans un dialogue plus ouvert, où certaines requêtes des non-catholiques trouveraient à s'exercer de manière positive. Et puis le P. L. nous paraît être resté un peu trop extérieur à son sujet, le C. O. E., ainsi que le révéleraient certaines notations un peu surprenantes ou quelques affirmations un peu trop rhétoriques comme celle-ci : « Dans le C. O. E. sont représentées quelque 170 Églises et ces Églises ont toutes des doctrines ou des convictions différentes au sujet de la nature de la religion chrétienne » (p. 21). L'Orthodoxie, pour sa part, ne paraît avoir d'autre rôle à jouer que d'épauler Rome dans sa position fondamentale. Si l'A. en avait davantage tenu compte, ses conclusions apologétiques elles-mêmes auraient pu être parfois plus nuancées. Nous répétons toutefois en conclusion que ces critiques ne voudraient nullement faire oublier les grands mérites de cette initiation très documentée qui sera utile à tous les œcuménistes. D. H. M.

M.-J. Le Guillou, O. P. — L'Esprit de l'Orthodoxie grecque et russe. (Col. Je sais, je crois. 135). Paris, Fayard, 1961 ; in-8, 126 p.

Deux parties dans cette remarquable petite initiation à l'Orthodoxie : d'abord, l'Orthodoxie idéale, dirions-nous, ou l'Église d'Orient à la période patristique. Le P. Le G. va droit à l'essentiel en nous faisant revivre le mystère tel que les Pères l'ont perçu dans la révélation, la liturgie, la vie chrétienne. On passe de là à la seconde partie : l'Orthodoxie concrète au sens confessionnel. Il y a heureusement continuité, l'A. le montre, avec le tableau qui a précédé, mais la rupture d'avec l'Occident et certains facteurs historiques — remontant d'ailleurs parfois au-delà des séparations — ont arrêté le dialogue avec l'Occident et entraîné par ailleurs certaines déviations. Le récent renouveau monastique, théologique, pastoral et la prise de conscience œcuménique, au sein de l'Orthodoxie fait bien augurer d'une reprise du dialogue entre les deux parties de l'Église, qui devra mener un jour à l'unité. Bref, en dépit de légères inadvertances, une introduction de valeur, dont le P. C. Dumont souligne dans sa préface la portée en insistant, à ce sujet, sur la complémentarité de la tradition orientale et occidentale. D. H. M.

We Were Brought Together. Report of the National Conference of Australian Churches, 1960. Sydney, Australian Council for the W. C. of C., 1960 ; in-12, X-182 p., 23 /-A.

En été 1960 (février), s'est réunie à Melbourne, Australie, la première Conférence nationale des Églises australiennes : 430 délégués et observateurs y ont assisté. Signalons avec une particulière satisfaction le fait que l'Église catholique romaine ne s'est pas contentée seulement d'envoyer des observateurs ; elle a encore mis à la disposition des congressistes de vastes locaux. La participation orthodoxe était considérable. Le thème général de la Conférence était : la Parole de Dieu, thème que le compte rendu officiel présente dans les sections suivantes : la Conférence parle (rapports des différentes commissions : autorité de la parole de Dieu, planification missionnaire, etc.) ; Asiatiques et Européens parlent (délégués d'outre-mer) ; Études bibliques, par Lesslie Newbigin ; Messages généraux adressés à la Conférence (« On renoue les fils »). On est très content d'avoir ce témoignage concret de l'activité de l'Esprit dans ce pays lointain. D. G. B.

Robert Guelluy. — Vie de foi et tâches terrestres. (Cahiers de l'actualité religieuse, 12). Tournai, Casterman, 1960 ; in-8, 204 p.

« Dire que l'œuvre primordiale de l'Église est la surnaturelle communion de l'homme avec Dieu et des hommes en Dieu, dire que cette œuvre proprement divine s'incarne dans les progrès des civilisations sans se confondre avec eux, c'est dire que l'Église peut et doit être sensible à toute forme d'humanisme sans être prisonnière d'aucune » (p. 78). Ces lignes centrales nous semblent résumer parfaitement cet ouvrage. Composé d'articles ou discours, ce livre veut répondre aux questions si actuelles de la place de l'Église dans le monde actuel, devant la science moderne et dans l'évolution générale de l'humanité. Les réponses que donne l'A. reflètent cet optimisme qui est une note du christianisme. Notons qu'il ne cesse d'insister sur l'initiative divine, sur l'action divine et sur la nécessité de l'intervention divine. Doctrine solide et réconfortante. D. Th. Bt.

Robert Guelluy. — A l'écoute de Dieu. Tournai, Casterman, 1961 ; in-8, 220 p.

Avec une modestie qui donne confiance, l'A. nous avertit qu'il s'agit d'une somme d'articles parus dans plusieurs revues. Peu importe ; ces articles méritent d'être relus parce que la matière est substantielle. Dieu-Amour et l'amour de Dieu, le Christ manifestation de l'amour du Père, comment le chrétien continue la condition filiale de Jésus. Ce sont les trois fondements d'une doctrine traditionnelle qui doit être représentée, renouvelée d'âge en âge. La quatrième partie est composée de réflexions pratiques qui ont aussi leur poids parce que déduites de pareille doctrine. Le mérite de l'A., professeur de théologie, est de rendre vivante la vérité traditionnelle, de telle sorte que les prêtres et les laïcs de notre temps y trouvent force, substance, joie et *amour*. Si nous soulignons ce mot, c'est à dessein. L'A., en effet, prouve combien la vraie doctrine conduit à l'amour. Aussi pensons-nous (et qui ne remarquera pas le parfum biblique de ces pages, en même temps que leur résonance moderne ?) que nos frères séparés découvriront ici des raisons de rapprochement doctrinal et spirituel, dans une formulation qui tient compte de la leur. D. Th. Bt.

Cyrill von Korvin-Krasinski. — Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960 ; in-8, 286 p.

Le savant moine de Maria Laach réunit sous ce titre six études qui, à travers l'histoire des religions et la pensée chrétienne, cherchent à expliquer l'insertion de l'homme dans le cosmos. Successivement il examine la réponse des Lamas, des Babyloniens, des Primitifs, des Indiens et de l'Asie antique, dans leur anthropologie, leur symbolique, leurs cultes ; puis vient la réponse chrétienne de l'*anakephalaiosis*, la récapitulation du monde dans la personne et les actes du Christ, par où s'explique que l'homme, pour qui l'univers a été créé parce que le Logos divin devait y prendre chair, soit vraiment la mesure de toutes choses.
D. D. G.

Maurice Villain. — La Prière de Jésus pour l'unité chrétienne. (Coll. Église Vivante). Tournai, Casterman, 1960 ; in-8, 148 p.

Après une introduction de quelques pages sur « La Prière du Seigneur et le problème œcuménique », l'A. de ce petit ouvrage de haute qualité spirituelle expose en huit méditations les passages les plus importants du discours après la Cène où le Christ a énoncé sa grande prière pour l'unité : L'Heure, la Gloire, le Nom, les Apôtres, les Croyants, l'Unité, le Monde, « Père, je veux »... Le chapitre sur le Monde est celui qui nous a le plus impressionné. On pourra en trouver un développement et un raccourci de l'ensemble dans une conférence extrêmement remarquable faite par l'A. à Paris il y a quelques mois, et publiée dans le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* (juin-juil. 1961, p. 9 à 19). D. O. R.

Mgr Guerry. — Église catholique et Communisme athée. Paris, Éd. de la Bonne Presse, 1960 ; in-8, 236 p.

Avec une grande clarté, une remarquable méthode et dans un exposé à la hauteur de lecteurs d'une culture ordinaire, l'archevêque de Cambrai montre la triple opposition existant sur les plans religieux, social et gouvernemental entre l'Église et le communisme. Après avoir exposé chaque problème, l'A. donne les conclusions qu'il faut en tirer en même temps qu'il justifie l'attitude prise par l'Église à l'égard du communisme. Le volume porte en sous-titre « Lettre pastorale à son clergé et aux militants de son diocèse » ; puisse-t-il trouver une plus large audience encore.

D. T. B.

L'Église, I-II. (Coll. Les Enseignements pontificaux). Présentation et tables par les Moines de Solesmes. Tournai, Desclée, 1960 ; 2 vol. in-12, XIV-1038-20*-[170] p.

Les moines de Solesmes rendent un grand service en publiant dans leur collection des « Enseignements pontificaux » des textes qui autrement seraient difficilement accessibles. Cet ouvrage est déjà le dixième de la série et il nous présente un thème d'actualité en ces temps de préparation au Concile. L'unité de l'Église y fait l'objet d'un chapitre spécial. Comme toujours, les textes sont présentés dans l'ordre chronologique, puis la « table logique », très détaillée, permet une vue d'ensemble. Évidemment toute systématisation offre des dangers : c'est ainsi qu'un paragraphe de Pie XII sur « la séparation qui écarte de la chaire de Pierre tant de nos frères, *aux dépens de toute la chrétienté* » (998) figure sous le titre : « La séparation d'avec l'Église romaine *ne nuit qu'aux dissidents* » ! Sous ce nom de « dissidents » on range tout ce qui n'est pas romain, indistinctement, de sorte que les Orthodoxes, par exemple, ne sont pas mieux partagés que les Chinois, et risquent de perdre la validité de leurs sacrements (p. [44] de la table). Espérons que le prochain volume, où seront réunis les documents relatifs au Concile œcuménique, obligera à une meilleure connaissance de ces chrétiens dont on désire pourtant le « retour ».

D. D. G.

Rudolf Jenč. — Stawizny serbskeho pismowstwa, I. (Spisy Instituta za serbski ludospyt, 1). Budyšin/Bautzen, Nakład Domoviny, 1954 ; in-8, XII-464 p.

La littérature d'un très petit peuple est souvent moins une affaire d'art qu'un devoir patriotique, une défense contre le danger de se fondre dans la culture du voisin, numériquement et qualitativement plus puissant. La littérature des Serbes de Lusace (ou Sorabes, ou Lusatiens) l'a été et l'est encore en grande partie, et la présente histoire de la littérature sorabe est manifestement dominée par ce souci national et patriotique. Il faudrait d'ailleurs dire « des littératures sorabes » puisque ce petit peuple s'est offert le luxe d'avoir deux langues littéraires distinctes : le haut sorabe et le bas sorabe. Telle quelle, cette histoire littéraire, destinée au grand public et abondamment illustrée, est la plus détaillée qui ait été publiée jusqu'à ce jour. Le premier texte écrit, la traduction du Nouveau Testament en bas sorabe, date de 1548, et le premier livre imprimé, un catéchisme avec des cantiques, également en bas sorabe,

de 1574. Cependant, comme il arrive fréquemment dans ce genre d'histoire littéraire, l'auteur commence son exposé par l'œuvre de plusieurs humanistes qui écrivaient en latin, mais auxquels il croit pouvoir attribuer, non sans de bonnes raisons d'ailleurs, une origine sorabe. Le livre s'arrête à la fin du XIX[e] siècle. Il ne comporte, malheureusement, pas de table des matières, mais comme la couverture porte l'indication de « I[re] partie », il est à espérer que cette table figurera à la fin de la II[e] partie qui sera sans doute consacrée à la littérature contemporaine. B. O. U.

A. Slodnjak. — Geschichte der slowenischer Literatur. (Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte). Berlin, Walter de Gruyter, 1958 ; in-8, VIII-363 p.

Le grand mérite de cet ouvrage est que, pour la première fois, il met, dans l'ensemble et dans le détail, l'histoire de la littérature slovène à la portée du lecteur non slave. Il en a aussi bien d'autres. Un des dangers qui guettent l'historien de la littérature d'un petit peuple est de se confiner dans les limites strictement locales et de ne considérer la littérature qu'en fonction des services qu'elle peut rendre à la cause nationale. M. Slodnjak a su éviter ce danger. Tout en faisant dépendre les périodes littéraires de l'histoire culturelle et sociale des Slovènes, il n'a pas renoncé pour autant à faire intégrer la littérature slovène dans les grands courants littéraires de l'Europe ; le haut niveau artistique de cette littérature lui a d'ailleurs grandement facilité la tâche. Son exposé est net et nuancé et il est objectif en ce sens qu'il n'est emprisonné dans aucun moule préfabriqué, qu'il soit artistique, philosophique ou politique. Toute description d'une littérature en langue étrangère pose le grave problème des citations. Pratiquement, l'auteur n'a le choix qu'entre citations en traduction ou pas de citations du tout. L'auteur a opté pour la seconde alternative, ce qui rend son exposé quelque peu aride. Qu'il me soit permis d'ajouter que le fait d'avoir traité le développement de la littérature slovène en dehors des consignes politiques du moment et surtout d'avoir négligé celle de l'époque communiste (le livre s'arrête à la deuxième guerre mondiale) a coûté à M. Slodnjak sa position académique : il a été déchu de la chaire de l'histoire littéraire slovène qu'il occupait à l'Université de Ljubljana. B. O. U.

Jules C. E. Riotte. — Die obersorbische Agenda von 1696. Text und Untersuchungen. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, 20). Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in-8, 72*-150 p., DM 29.

La philologie sorabe est encore à ses débuts. Aussi faut-il savoir gré au R. P. Riotte de nous avoir rendu accessible un texte haut sorabe de la fin du XVII[e] siècle et d'en avoir entrepris une étude exhaustive. L'*Agenda* en question est la traduction d'un livre liturgique de l'Église luthérienne, la *Kirchenordnung* de l'Électeur Auguste, de 1682. L'édition de 1696 présente le texte sorabe en regard du texte original allemand, et sa reproduction fac-similaire forme la deuxième partie, les pages 1-150, du présent livre. Elle est précédée de 71 pages que le R. P. Riotte a con-

sacrées à l'histoire de l'origine de l'*Agenda*, ainsi qu'à une analyse linguistique, consciencieuse et compétente, de son texte sorabe.

B. O. U.

Wiener slavistisches Jahrbuch, VI, VII. Herausgegeben vom Institut für Slavische Philologie an der Universität Wien durch Rudolf JAGODITSCH. Graz-Cologne, Böhlau, 1957-58, 1959 ; in-8, 236 et 244 p.

Dans le riche contenu de ces deux volumes on retiendra une étude de Friedrich REPP (VI, p. 5-34) sur une Vie de Judas, conservée dans un manuscrit slavon-russe du XVIIe siècle, à la Bibliothèque Nationale d'Autriche. Cette vie remonterait directement à la *Legenda Aurea*. Le même auteur publie la traduction slavon-russe avec l'original grec du commentaire de l'archevêque Théophylacte sur *Mat.* 27, 3-5, qui se trouve dans le même manuscrit (VII, p. 44-48). A. V. POZDNEEV signale une traduction versifiée russe du Cantique des Cantiques du XVIIe siècle (VII, p. 100-117). R. JAGODITSCH définit, avec précision et bonheur, la notion des genres dans l'ancienne littérature russe (VI, p. 113-137). Parmi les comptes rendus on notera ceux de J. Kurz du *Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten* de L. Sadnik-R. Aitzetmüller (VI, p. 149-165 ; VII, p. 162-163) et de la réédition du *Codex Zographensis* de Jagić (VII, p. 163-169), ainsi que celui de F. Repp du livre *Zwischen Rom und Byzanz* de J. Bujnoch (VII, p. 169-171). B. O. U.

Pavle Ivić. — Die serbokroatischen Dialekte, ihre Struktur und Entwicklung. Erster Band : Allgemeines und die štokavische Dialektgruppe. (Slavistische drukken en herdrukken, XVIII). La Haye, Mouton, 1958 ; in-8, 325 p., carte, *f.* 38.

Cet excellent ouvrage donne la première description systématique et détaillée des dialectes serbo-croates. Les prédécesseurs yougoslaves de M. Ivić supposaient le serbo-croate littéraire connu et ne signalaient, généralement, que ceux des traits dialectaux qui différaient de la langue littéraire. M. I., lui, décrit chaque dialecte comme un système complet et suffisant à lui-même. Aussi son exposé s'avère-t-il particulièrement utile et instructif au lecteur non yougoslave. Ce n'est d'ailleurs pas la seule originalité de l'A. Il est personnel aussi dans le groupement des dialectes ainsi que dans la description de leurs rapports réciproques, anciens et modernes, si bien que maint fait connu apparaît sous un jour nouveau. Se servant des méthodes linguistiques les plus modernes et s'efforçant toujours d'ériger les faits de langue en système, l'A. n'est nullement prisonnier de la terminologie dite « structuraliste », souvent si désarmante dans sa naïveté. Il se refuse notamment de recourir à la notion, toute subjective et déjà surannée, de « marqué / non-marqué » (*merkmalhaltig / merkmallos*, voir p. 103-105). Son penchant net pour des schémas et diagrammes, qui va même jusqu'aux schémas à trois dimensions, est bien inoffensif. Ce premier volume apporte une partie générale sur les dialectes serbo-croates (p. 25-89) et traite ensuite des dialectes štokaviens qui forment le gros du domaine serbo-croate et que l'A. subdivise en huit groupes. B. O. U.

Christian Hennig von Jessen. — Vocabularium Venedicum. Nachdruck besorgt von Reinhold Olesch. Cologne-Graz, Böhlau, 1959 ; in-8, 415 p., DM 32.

Ce vocabulaire manuscrit du début du XVIIIe siècle, conservé à la Bibliothèque d'État de la Basse-Saxe à Hanovre, est la source la plus précieuse de nos connaissances du polabe, c'est-à-dire de la langue de l'îlot slave sur la rive gauche de l'Elbe inférieure, dialecte définitivement éteint vers le milieu du XVIIIe siècle. Le vocabulaire lui-même a déjà été édité ; néanmoins, il faut savoir gré à M. R. Olesch, professeur à l'Université de Cologne, qui, nous ayant dotés de cette belle reproduction en fac-similé, a ainsi paré à la possibilité d'une éventuelle perte du manuscrit, chose si facile à notre époque de destructions massives. L'auteur de ce vocabulaire polabe-allemand, le pasteur Christian Hennig, ne savait pas lui-même le polabe, et il l'a recueilli de la bouche d'une population rurale qui était déjà en train d'en perdre l'usage. C'est dire qu'au point de vue linguistique ses notations ne peuvent avoir qu'une valeur toute relative et c'est là, malheureusement, le cas de toutes nos sources du polabe. L'intérêt de ces sources est plutôt de nous permettre d'entrevoir le triste processus de l'inexorable déchéance d'un vernaculaire primitif s'effaçant devant une langue de civilisation, l'allemand en l'occurrence. Le brave pasteur s'en rendait parfaitement compte et il l'a très bien exprimé dans sa préface au vocabulaire : « Jeziger Zeit reden hier herum nur noch einige von den Alten Wendisch, und dürffen es Kaum vor ihren Kindern und andern jungen Leuten thun, weil sie damit ausgelachet werden : Gestalt diese, die jungen, einen solchen Eckel für ihre Muttersprache haben, dass sie sie nicht einmal mehr hören, geschweige denn lernen mögen. Dahero unfehlbar zu vermuthen, dass innerhalb 20. zum Höchsten 30. Jahren, wenn die Alten vorbey, die Sprache auch wird vergangen seyn... » (p. 33).

B. O. U.

Rudolf Ruzicka. — Der Verbalaspekt in der altrussischen Nestorchronik. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, 14). Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-8, VIII-107 p., DM 15,50.

M. Ruzicka a fait un effort méritoire de pénétrer aussi profondément que possible dans le système des aspects de la chronique de Nestor. L'usage du russe moderne lui a servi de guide, cela va de soi, mais jamais il ne se permet d'expliquer l'usage ancien purement et simplement par l'usage moderne. Il essaie plutôt de comprendre le mécanisme des aspects en partant du texte lui-même et en le contemplant, pour ainsi dire, du dedans. Cette méthode lui a permis de faire mainte constatation perspicace, comme, par exemple, dans le chapitre sur la valeur de l'imparfait perfectif (p. 90-96). Sa conclusion principale, à savoir que le système des aspects était, en vieux russe, moins élaboré, moins automatique, qu'il ne l'est en russe moderne, est juste et elle est corroborée par d'autres recherches récentes. Une autre conclusion, celle d'une forte influence de la structure syntaxique sur l'emploi des aspects est, certes, intéressante, mais elle est moins évidente. Dans certains cas où l'A. aperçoit cette

influence, notamment pour le présent perfectif (voir, par ex., p. 82-84), on serait tenté d'attribuer à ces formes une valeur plutôt générale, comparable à celle de l'anglais *he writes* en tant qu'opposé à *he is writing*.

B. O. U.

Probleme der neugriechischen Literatur, I-IV. Hrgb. v. Johannes IRMSCHER in Zusammenarbeit mit Hans DITTEN und Marika MINEEMI. (Deutsche Ak. d. Wissensch. zu Berlin, Inst. f. griechisch-römische Altertumskunde. Berliner byzantinische Arbeiten, 14-17). Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; 4 fasc. in-8, X-246, VIII-236, VIII-206 et VIII-222 p., DM 43,50.

Après quelques communications sur les études byzantines dans différents pays vient une section intitulée *Problèmes généraux et linguistiques* : neuf articles dont un très long de M. G. D. ZIOUTOS, *Le développement historique de la littérature néo-hellénique*, pamphlet vigoureux dans lequel l'A. se montre marxiste bon teint. Il fait cependant, au passage, des remarques très judicieux.

T. II : sept études sous le titre général *Relations culturelles de l'hellénisme avec l'étranger*. Un court article de M. Ivan POPOVIĆ de Belgrade discute de l'*Influence linguistique des Grecs orthodoxes sur les catholiques yougoslaves*. Les bases méthodologiques de l'A. appellent les plus nettes réserves. Tout phénomène d'itacisme est considéré comme fournissant la preuve certaine d'un emprunt au grec sans truchement du latin. Il faudrait établir au préalable la validité de cette position. P. 44, M. P. dérive le toponyme dalmate *Sveti Pilip i Jakov* = ital. *San Filippo e Giacomo* (fête du calendrier *latin* au 1er [11] mai) du grec moyen : « also *Jakov* aus Ἰακώβ, mit *v* für *b*, nicht aus *Jacobus* ». Il y a ici une double erreur : l'original grec serait Ἰάκωβος, accentué sur le *a* tout comme le nom dalmate, et son rival éventuel latin est certainement *Jácobus* également accentué sur le *a*, et non point la forme (faussement ?) savante des humanistes qui nous ont obligés à prononcer *Jacóbus* avec accent tonique sur le *o*. Les langues romanes fournissent à l'envie la preuve de l'accentuation sur le *a*. Que l'on compare ital. *Giacomo*, fr. *Jacques*, esp. *(Sant)iago*, *Jaime*. (Le cas n'est pas isolé : c'est bien l'accentuation grecque conservée en latin qui a produit en italien et parallèlement ailleurs : *Gesù*, *Tomasso*, *Giuseppe* avec *p* pour *ph* ; cfr *Pilip* plus haut. En sens opposé *piazza*, *place*, *plaza* ne viennent pas de *platéa*.) Les conclusions de l'article ne peuvent donc pas être acceptées sans un examen très attentif. M. V. BEŠEVLIEV (Sofia) parle de la *Littérature néo-grecque et la Bulgarie*. Ici aussi des mises au point s'imposent. L'A. (p. 51) attribue aux traducteurs bulgares du XVIe siècle la création de mots tels que *skimen* (lionceau) ; mais d'après MIKLOSICH, *Lexicon*, ce mot se trouve déjà dans le *Cod. Suprasl.* du XIe siècle.

Le t. III contient douze articles sur *Manuscrits et Traditions locales* et la *Littérature néo-grecque ancienne et les contes populaires vénitiens*.

Le t. IV comporte quatorze études sous la rubrique *De Solomos à nos jours* et trois sous le titre *Théâtre d'ombres*. Dans cette critique littéraire le terme de référence est d'ordinaire l'œuvre russe. La langue de toutes les contributions grecques est une *dimotiki* plus ou moins radicale où on

remarque dans l'impression — qui aurait pu être meilleure vu qu'elle vient de Berlin — que l'accent grave a été remplacé systématiquement par l'aigu sauf dans les citations du grec indubitablement ancien. Dans toute cette idéologie « progressiste » servie à jet continu, on lit avec un soulagement reconnaissant la présentation (timidement neutraliste, il est vrai, mais quand même...) du grand écrivain Ilias Venezis que fait M. Karl Treimer de Vienne et les souvenirs des théâtres d'ombres chinoises (ou plutôt rouméliotes) à Athènes vers 1900 de M. Kostis Biris. M. Mirambel de Paris est bien le seul à avoir nommé, en passant, un écrivain chrétien : Kostis Bastias. Les autres études traitent de Solomos (le concept de la Liberté), de Kavafis, poète égyptien, de Kostis Palamas, de Varnalis, ensuite de la poésie de la Résistance, des courants récents dans la prose grecque, de la littérature pour enfants et du problème des livres scolaires pour les enfants grecs à l'étranger (s'entend ceux déportés dans les pays d'au-delà du rideau de fer). Pas plus qu'ailleurs, la littérature contemporaine en Grèce ne s'inspire des enseignements proprement chrétiens, mais il est sans doute loisible de se demander si les études réunies ici donnent une vue objective. D. G. B.

Christian Gotthold Schwela. — Die Flurnamen des Kreises Cottbus. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, 17). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XXII-571 p., carte, DM 88.

Il s'agit d'une œuvre posthume du regretté pasteur, savant et patriote Schwela, décédé en 1948. De là quelques répétitions et un certain manque dans la construction du livre. L'ouvrage offre cependant une mine, impressionnante par sa richesse, des noms allemands et sorabes, anciens et modernes, non seulement de lieux proprement dits du district de Cottbus, dans la Basse Lusace, mais encore de ce qui est désigné en allemand par *Flurnamen*, c'est-à-dire des noms de champs, chemins, collines, ruisseaux, marécages, etc. B. O. U.

C. H. Andrusyshen and J. N. Krett. — Ukrajinsjko-anhlijsjkyj slovnyk. Ukrainian-English Dictionary. Toronto, University of Toronto Press, 1957 ; in-8, XXX-1163 p., 12 dl.

Ce dictionnaire comprend environ 95.000 mots ukrainiens avec leurs dérivés, ainsi qu'environ 35.000 locutions phraséologiques ou idiomatiques. C'est dire que parmi les dictionnaires ukrainiens bilingues c'est là sans aucun doute le plus riche. Il faut savoir particulièrement gré aux auteurs d'avoir enregistré un nombre si considérable d'expressions idiomatiques. Le dictionnaire est certainement appelé à rendre de grands services aux slavistes en général et aux ukrainisants en particulier, ainsi qu'au grand public ukrainien. Cela dit, on ne peut s'empêcher de déplorer l'ignorance des règles de lexicographie les plus élémentaires dont les compilateurs du dictionnaire ont fait preuve : leur ouvrage est farci d'inconséquences, de répétitions, parfois de contradictions. Quelques exemples suffiront pour le démontrer. A la p. 421 le mot *korólyk* ouvre une rubrique et est expliqué comme étant un diminutif de *korólj* « roi ». Entre ce mot et ses nombreux dérivés, comme *korolívstvo* « royaume »,

etc., le lecteur a la surprise de voir intercalé, avec le sigle *W. U. (= West Ukraine)*, le mot *krilj* « small rabbit, bunny ». Le même *Krilj* apparaît une deuxième fois, mais sans le sigle *W. U.*, à la p. 431, sous la rubrique *krílyk*, et est alors traduit par « jack-rabbit, rabbit, cony, bunny ». A la fin de la même rubrique, le *krilj* en question fait sa troisième apparition, cette fois avec l'indication de la forme du génitif et glosé comme « buck-rabbit ». A la p. 432 le même lapin se montre une dernière fois sous la forme de *królyk = krílyk* ; cette fois l'adjectif *kroljáčyj* est cité et traduit par « of a rabbit (hare, bunny) » : voilà donc notre lapin transformé en lièvre. A la p. 958 le prénom *Semen* est rendu par « Semen, Simon, Simeon, Sam, Samuel » ; faut-il dire que les deux derniers noms correspondent à l'ukr. *Samijlo* lequel ne se trouve pas dans le dictionnaire ? A la p. 497, sous la rubrique *mýtnyj* « of toll (tax) », se trouve le mot *mýtnycja* lequel est traduit par « customs office ; receipt of customs ; washerwoman » ; le dernier sens est celui d'un homonyme qui n'a rien à voir avec le terme en question. Il serait facile de multiplier les exemples de ce genre. Serait-il permis d'espérer qu'à l'occasion d'une nouvelle édition un lexicographe de métier prît l'affaire en main pour transformer cette masse d'informations précieuses en un dictionnaire digne de ce nom ? B. O. U.

Festschrift für Erwin Koschmieder. (Südost-Forschungen, Bd. XVII/1). Munich, R. Oldenbourg, 1958 ; in-8, 232 p., portrait.

Ces Mélanges, offerts au professeur de philologie slave à l'Université de Munich, comprennent 26 articles dont 15 sur les sujets serbo-croates. Signalons ceux de J. Grivec, où l'auteur doute de l'amitié qui aurait existé entre Constantin-Cyrille et Photius (p. 46-51) ; de Ž. Prvulovich, qui traite de façon candide de la foi non moins candide de P. Njegoš (p. 129-143) ; de W. Lettenbauer, sur le culte des arbres dans les croyances et coutumes populaires des Slaves du Sud (p. 68-82). Une bibliographie des travaux du jubilaire clôt le volume (p. 223-232).

B. O. U.

Wilhelm Dietrich. — Lehrbuch der russischen Sprache. Munich, Bayerischer Schulbuchverlag, 2e éd. 1960 ; in-8, 428 p., DM 14,80.

Le manuel du Dr. W. D. se divise en deux parties : la première (chap. 1-32) expose la morphologie de la langue russe et est un remaniement d'une première édition parue en 1950, tandis que la deuxième partie, presque entièrement nouvelle, met l'étudiant en présence des particularités de la déclinaison, de la conjugaison et de la syntaxe. L'A. s'est tenu à ce qu'on appelle communément la « méthode grammaticale », et s'adresse par le fait même à des élèves ayant déjà acquis dans ce domaine une formation assez solide. La présentation graduelle de la matière à assimiler, la clarté des exposés grammaticaux, le choix judicieux des thèmes et des versions aussi bien que celui des morceaux tirés de la littérature russe, font honneur à l'A. Très à propos s'avèrent aussi les courts abrégés de l'histoire politique et littéraire de la Russie, figurant çà et là dans le manuel. Quelques fautes d'impression (ou de distraction) parfois assez gênantes devraient être évitées dans une éventuelle édition nou-

velle. Citons par exemple : p. 24 et 25, dimanche en russe s'écrit avec un signe mou et non avec un *i* ; p. 92, l'instrumental de *drug* (ami) a l'accent sur la première et non pas sur la dernière syllabe ; à la page 145, on ne trouve nulle part la note 9 à la petite poésie, etc. Cela ne diminue guère la valeur de ce manuel que nous ne pouvons que recommander à tous ceux qui étudient le russe. D. M. V. P.

France Bezlaj. — Slovenska vodna imena (Hydronymie slovène). T. I, A-L. (Acad. sc. et artium Slovenica, Cl. II : Philol. et litt., Opera, 9, Inst. linguae Slov., 6). Ljubljana, 1956 ; in-8, 366 p.

L'objet très particulier annoncé semblerait limiter d'autant l'intérêt de l'ouvrage. Tous les slavistes se référeront volontiers à ce travail qui se signale par sa documentation et son érudition. Pour chaque toponyme, l'on considère la localisation, l'étymologie, les multiples formes orthographiques, les rapprochements avec les autres langues en relations historiques avec le slovène, et la référence aux auteurs qui traitent du sujet. L'introduction se limite aux cas caractéristiques, la bibliographie est très abondante ; l'aspect dialectologique de la question oblige à faire appel à des caractères typographiques spéciaux. D. M. F.

II. HISTOIRE

Irlande, île des Saints. Textes choisis par G. et B. Cerbelaud Salagnac. (Coll. Textes pour l'histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1961; in-12, XX-296 p.

Ce volume se présente de la manière déjà connue et fort appréciée de la collection : mettre le lecteur en contact direct avec les monuments, les textes de l'histoire. Au premier abord, on s'étonne de ne pas trouver une bibliographie du sujet ; puis, après avoir lu le volume, on avoue que tout a été dit de ce qu'il fallait savoir. Le caractère monastique du christianisme irlandais apparaît comme un fait éclatant. Les chrétiens d'Occident ont des raisons de connaître leurs apôtres, leurs ancêtres qui se rencontrèrent avec les missionnaires venant du Sud. Nous avons pu expérimenter que cet ouvrage renseignait jusque sur des points de détail, par exemple, sur l'œuvre de ces missionnaires dans divers pays d'Europe. A l'intérêt de l'histoire s'ajoute le charme des récits irlandais.
D. Th. Bt.

Ivar Nylander. — Das kirchliche Benefizialwesen Schwedens während des Mittelalters. (Institutet för rättshistorisk forskning, Serien I, Rättshistorisk Bibliotek, 4). Stockholm, A.-B. Nordiska Bokhandeln, 1953 ; in-8, 334 p.

Göran Inger. — Das kirchliche Visitationsinstitut im mittelalterlichen Schweden. (Bibliotheca Theologiae Practicae, 11). Lund, Gleerup, 1961 ; in-8, 576 p., kr. 35.

Au cours des dernières années ont été publiées en Suède nombre d'études, et surtout de thèses de doctorat, traitant des divers aspects de l'Église du moyen âge scandinave. Voici deux thèses en langue allemande sur des thèmes juridiques, présentée l'une à la Faculté de Droit, l'autre à celle de Théologie de l'Université d'Upsal. M. N. étudie le système bénéficial de l'Église suédoise pendant la période des « droits provinciaux », c.-à-d. de 1200 jusqu'au milieu du XIVe siècle. Dans la première partie l'A. compare le droit ecclésiastico-romain et germanique avec le statut juridique en Scandinavie. Il expose ensuite la situation des diverses espèces de biens ecclésiastiques (tant des cathédrales que des églises paroissiales) en Suède. La troisième partie de l'ouvrage parle des différents revenus qui parvenaient aux prélats et aux curés de leur bénéfice ou de leur ministère. Pour la question de la dîme, l'A. repasse longuement l'un après l'autre les sept évêchés de la Suède d'alors.

La très bonne thèse de M. I. expose d'abord en détail l'institution des visitations ecclésiastiques au moyen âge. Puisant dans les collections de droit canonique, surtout le *Decretum Gratiani*, l'A. décrit l'une après l'autre les positions juridiques du pape, des primats, métropolites, évêques, archidiacres, archiprêtres, doyens et prévôts, jusqu'aux droits et obligations des curés. On voit alors que cette forte centralisation du monde latin avait à sa racine le souci des papes de libérer l'Église de l'emprise du pouvoir séculier et de rendre ainsi possibles les *Anliegen* de la réforme du haut moyen âge. Les 400 pages qui suivent constituent une véritable histoire de l'Église médiévale de Suède sous l'aspect de l'exercice des diverses juridictions. Se basant sur nombre de documents, M. I. étudie l'activité en Suède des légats pontificaux, des primats de Lund, des métropolites d'Upsal et des autres instances canoniques. Une bibliographie abondante augmente encore la valeur de ce travail.

D. Bf. M.

Owen Chadwick. — The Mind of the Oxford Movement. (A Library of Modern Religious Thought). Londres, Adam and Charles Black, 1960 ; in-8, 240 p., 21 /-

Après 54 pages d'introduction — texte très intéressant dans lequel l'A., professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Université de Cambridge, s'essaie à camper l'esprit du Mouvement d'Oxford —, le livre réunit un très grand nombre d'extraits, en général, assez longs, tirés des grands écrivains qui ont appartenu à ce courant. Trois rubriques groupent ces écrits : la Foi, l'Autorité de l'Église, la Sanctification. Outre Keble, Pusey et Newman (ce dernier représenté évidemment par ses écrits anglicans seulement, cités d'après les premières éditions encore anglicanes), on lit les noms de Isaac Williams, William Palmer et Froude. On y verra Newman docteur de la foi, et Pusey sage directeur spirituel, mais on trouvera aussi d'autres richesses.

D. G. B.

Rosario F. Esposito. — Leone XIII et l'Oriente cristiano. Studio storico-sistematico. (Coll. Multiformis Sapientia, 17). Rome, Edizioni Paoline, 1961 ; in-8, 744 p., 2.000 lires.

Thèse de doctorat, amplement élargie, de l'Institut Pontifical Oriental de Rome, cette œuvre en deux parties (historique et systématique) expose tous les faits et les principes unionistes qui ont pris une place si importante dans le pontificat de Léon XIII. Deux cent cinquante actes en témoignent. Dans la partie historique, on parcourt avec l'A. la situation de toutes les Églises orientales unies ; avec leur physionomie spéciale elles donnent l'état de la question à cette époque. La partie synthétique groupe tout l'enseignement unioniste de Léon XIII, pionnier dans ce domaine. Le congrès eucharistique de Jérusalem (1893) a marqué ici le point de départ d'un élan très optimiste. Il fallait commencer par renverser beaucoup de vieilles barrières, reviser la terminologie, imposer des méthodes nouvelles, inaugurer une ecclésiologie unioniste : toutes choses où beaucoup a été fait et où il reste encore beaucoup à désirer aujourd'hui. Caractère optimiste, il manquait au grand pape d'avoir vécu l'Orient chrétien, ces archives du christianisme. Ses directives de délatinisation, et autres, tout en n'étant encore que partielles, sont loin d'être devenues une réalité dans la pratique actuelle des chrétientés orientales. D'autre part, l'A. fait remarquer que le pape, s'il recommandait aux Orientaux la théologie *ad mentem divi Thomae*, qu'il désignait dans sa jeunesse comme « archimandrite des théologiens », n'en voulait pas faire une loi. Le nouveau code oriental impose les *ratio, doctrina et principia* de l'Aquinate aux professeurs de philosophie et de théologie dans les *religions* cléricales orientales (c. 128, § 2, 2°). Avec une grande ténacité et une énorme libéralité Léon XIII a fait appel à des auxiliaires pour cet idéal ; ceux-ci n'ont pas toujours traité la dignité éminente des Églises orientales avec le respect dû. — L'A. n'a eu accès qu'aux sources publiées, les archives vaticanes de ce pontificat étant encore fermées. Quand celles-ci s'ouvriront, on verra mieux les facteurs qui ont joué chez Léon XIII dans son désir si intense de renouer les liens de la concorde primitive avec les chrétiens orientaux. Les bénédictins et tous ceux qui se consacrent à l'œuvre de l'Union, ont à plusieurs égards de grandes dettes vis-à-vis de ce pontife. D. I. D.

Nicodème l'Hagiorite. — *Νέον Μαρτυρολόγιον, ἤτοι Μαρτύρια τῶν νεοφανῶν μαρτύρων*. Athènes, Astir, 3e éd. 1961 ; in-8, 302 p.

« Devenir turc » ou préférer la mort pour le Christ dans des tourments affreux, tel était le dilemme devant lequel s'est trouvé maint chrétien orthodoxe vivant sous le joug ottoman. Les 93 courtes notices de ce Martyrologe nous présentent, par ordre chronologique, la vie et surtout la mort des Grecs et des Slaves qui, parfois après une première défection, ont préféré le Christ à l'Islam entre les années 1492-1838. Le grand auteur ascétique et moraliste, Nicodème l'Hagiorite, a été aussi un infatigable hagiographe ; son *Neon Martyrologion* parut d'abord à Venise en 1794 ; une deuxième édition augmentée fut publiée à Athènes en 1838. On y a ajouté la vie de saint Akakios le Nouveau (Jeune) de Kavsokalyvia, la légende de l'*Axion estin* et sept acolouthies de néomartyrs. Ces notices (à l'exception de celles qui ne donnent qu'une simple nomenclature avec la date et le lieu de la mort) sont dues à différents auteurs ; une partie a été traduite du slavon, une partie composée par Nicodème lui-même.

La nouvelle édition corrigée est due aux soins d'un collaborateur des éditeurs Papadimitriou, P. V. Paschos. On sait combien ces siècles d'esclavage sous le joug turc ont été néfastes dans certaines régions pour la persévérance dans la foi chrétienne (cfr *Irénikon*, 1955, p. 487 ; 1961, p. 117). Nicodème put ajouter à sa liste quatre exemples de héros pour la foi massacrés l'année même de la publication de cette œuvre et affermir ainsi la foi des faibles. D. I. D.

Oikodomi. — *Οἰκοδομή. Ἐπετηρὶς ἐκκλησιαστικὴ καὶ φιλολογική.* IIe année. Kozani, Mitropolis ; in-8, ις'-334 p., 53 pl.

Les grands mérites que nous avons relevés pour le premier tome de cet annuaire (*Irénikon*, 1960, p. 553) peuvent être constatés à nouveau pour le deuxième. A Kozani le métropolite Dionysios est bien la lumière qui brille à la face des hommes et qui déploie une intense activité pastorale. Son éparchie comptait en 1960, 92 paroisses, 85 prêtres en service (dont 12 confesseurs) et 20 prêtres pensionnés. Comme dans beaucoup d'éparchies de Grèce, la plupart des prêtres relèvent de la troisième catégorie au point de vue de l'instruction et du salaire ; deux seulement appartiennent à la première. Ce tome-ci contient le texte grec de l'article sur la musique byzantine, augmenté d'une bibliographie, qui a paru d'abord en allemand (cfr *Irénikon*, 1960, p. 549). M. Delialis continue la description des objets liturgiques précieux conservés à Kozani et publie les comptes de l'église Saint-Nicolas de 1746-1782. A la fin se trouve une description détaillée des 22 manuscrits appartenant au métropolite, due à Mlle Psarianou ; la plupart sont des livres de musique byzantine (XVIIe-XXe siècles). Les nombreuses planches présentent des photographies des objets précieux et de quelques pages des manuscrits.

D. I. D.

Svenska Kyrkans Årsbok 1960. Stockholm, S. K. Diakonistyrelses Bokförlag, 1959 ; in-16, 318 p.

Il y a déjà quarante ans que cet annuaire paraît régulièrement. On y trouve tous les renseignements désirables sur l'organisation de l'Église de Suède : noms du clergé des différents diocèses, professeurs des facultés de théologie, établissements ecclésiastiques, associations et groupements de clercs et de laïcs, missions, etc. Il y a même la liste des évêques et des professeurs de théologie du Danemark, de Finlande, de Norvège et d'Islande. Relevons encore un rapport assez instructif sur le fameux synode général de 1958, durant lequel fut acceptée (par 69 voix contre 29 et 2 abstentions) le projet de loi passionnément discuté relatif aux femmes-prêtres. Un autre exposé relate les événements les plus importants de la vie de l'Église pendant l'année 1958-59 (par exemple, la fondation par l'évêque Giertz de Göteborg du « Rassemblement ecclésiastique autour de la Bible et la Confession » contre l'acceptation de la loi susdite, les changements dans l'épiscopat, les relations œcuméniques). D'autres petits articles traitent des Églises-sœurs en Scandinavie, en Allemagne et en Angleterre. D. Bf. M.

Margaret Cropper. — Evelyn Underhill. Londres, Longmans, 1958 ; in-8, XXII-244 p., 25/-

Miss Evelyn Underhill a raconté dans une de ses lettres que le Bishop Gore, célèbre prélat anglican, la considérait « un peu comme un garde-chasse regarde un braconnier ». C'est dire indirectement l'influence extraordinaire qu'exerçait cette femme remarquable sur ses contemporains. Serait-ce une exagération de l'appeler la sainte Thérèse d'Avila anglicane du XXe siècle ? Le rôle qu'elle a joué et sa personnalité ont en tout cas pas mal d'analogie avec la grande Espagnole. Par ses écrits sur la prière, la vie spirituelle et l'ascétique, par les retraites qu'elle prêchait, par son travail de direction spirituelle — ses dirigés comptaient bien des membres du clergé et n'étaient pas seulement recrutés dans l'anglicanisme —, Miss U. a exercé son étonnant et fécond apostolat de « braconnière ». Elle était l'amie intime et respectée, la conseillère appréciée d'hommes tels que le baron von Hügel, Bishop Frere, C. S. Lewis. Très avertie de ce qui se passait dans le monde chrétien, elle avait salué avec reconnaissance la fondation d'Amay et de la revue *Irénikon* (p. 147). Miss U. était fermement ancrée dans la grande tradition anglicane « catholique » sans excès, la tradition des Jeremy Taylor et Ken. Elle était également un digne représentant de la longue tradition mystique anglaise. D. G. B.

Chanoine René Roussel. — Un précurseur : Monseigneur Luquet (1810-1858) des Missions étrangères de Paris. Langres, Société historique et archéologique, 1960 ; in-12, XVI-122 p.

Cet ouvrage révèle la vie d'un évêque missionnaire du XIXe siècle, qui eut un rôle assez important par son influence en divers pays, dans les Indes comme en Europe. Les circonstances ont voulu que rien n'ait été écrit jusqu'à présent sur sa personne, et que l'étude qui nous est livrée ici le montre comme un esprit très clairvoyant, qui avait prévu et désiré ardemment l'établissement d'un clergé indigène dans les pays de missions (p. 69), une adaptation de l'Église aux diverses formes de culture, la nécessité de respecter en Orient les institutions et les rites des anciennes Églises (p. 83 sv.). Il avait obtenu aussi l'autorisation du pape de créer à Jérusalem un établissement destiné à l'enseignement scientifique de l'Écriture Sainte et des autres branches relatives aux grandes questions théologiques de l'Église orientale (p. 85). Le tout est énoncé dans le langage du temps, qui est imprégné d'un vocabulaire apologétique passé de mode aujourd'hui, mais dont il faut faire abstraction pour mieux percevoir les vues lumineuses d'un précurseur. — L'ouvrage est écrit avec diligence en se référant à beaucoup de sources manuscrites. En appendice, on trouvera une bibliographie complète des ouvrages, rapports, articles et lettres de Mgr Luquet. D. O. R.

Tamara Talbot Rice. — Les Scythes. (Coll. Mondes anciens, 1). Traduit de l'anglais par M. Vieyra. Grenoble, Arthaud, 1958 ; in-8, 253 p., 62 phot., 65 croquis, 4 cartes, 200 FB.

— **Die Skythen.** Ein Steppenvolk an der Zeitenwende. (Alte Kulturen und Völker). Traduction allemande de Ir. von Lossow. Cologne, DuMont Schauberg, 1957 ; in-8, 262 p., nomb. ill., DM 19.

L'histoire des Scythes est assez peu connue. Une étude, consacrée spécialement à leur art, est donc bienvenue. On peut cependant se demander si tout ce qui est compris sous la dénomination « art scythe », ne serait autre chose en réalité, dans sa majeure partie du moins, que l'art grec adapté aux besoins scythes. Des découvertes archéologiques récentes ont permis d'étudier cet art en dehors des objets trouvés dans les tumuli du Sud de la Russie. Les vestiges de l'art scythe des Monts Altaï nous donnent des précisions sur l'aire d'expansion de ces peuplades d'origine asiatique. Le tumulus de Pozirik est à cet égard très révélateur. D'autre part, des fouilles effectuées à l'emplacement de la ville scythe de Néapolis, près de Simferopolj, ont donné des résultats extrêmement intéressants : notamment la preuve que les Scythes adoraient le soleil. Le livre de Tamara Talbot Rice, écrit en anglais et édité par Thames et Hudson à Londres, est une œuvre de vulgarisation certes, mais donne cependant l'essentiel du problème. Une bibliographie d'une centaine d'ouvrages complète l'ouvrage. P. K.

F. K. Ginzel. — Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Leipzig, Hinrich, 1906-1914 ; (Éd. anastatique : Zwickau, Ullmann, 1958 ;) 3 vol. in-8, XII-584, VIII-598 et VIII-446 p., DM 180.

Cet ouvrage reproduit en édition photographique un monument de savoir qui conserve la faveur des érudits. A partir d'un matériel concernant les pays de la culture classique et les problèmes médiévaux, l'A. fit, à son époque, œuvre de pionnier en élaborant les chapitres relatifs aux peuples plus lointains : Asie Centrale et Orientale, Amérique, Afrique. Ces précieux développements ont rendu la succession des chapitres plus empirique que logique, afin d'équilibrer la masse des volumes. — L'introduction générale met au point la terminologie, la méthode, le progrès historique de la science chronologique et les références astronomiques nécessaires. Les systèmes chronologiques en usage chez les Orientaux se trouvent rassemblés surtout au t. I : Égypte, Arabie, Babylonie, Perse, Inde ; suivis de prolongements vers l'Est : Chine, Japon, Indonésie et Amérique Centrale. Le t. II est consacré surtout aux Juifs, aux Romains et aux Grecs. Les notions glanées chez les peuples primitifs ont pris place dans ce volume. Le t. III en termine avec les peuples méditerranéens (Macédoine, Asie Mineure, Syrie), passe aux peuples germaniques, et s'attarde aux problèmes de chronologie du monde chrétien : ères chrétiennes, comput pascal, fêtes liturgiques, calendriers et réformes, ainsi que les particularités des différents rites. Chaque chapitre se clôture par une bibliographie particulière. Ce travail gigantesque a été facilité par l'existence de traductions de traités en langues européennes et la consultation de spécialistes. Des notes additionnelles complètent chaque volume. De nombreux tableaux s'échelonnent dans le texte. Les appendices groupent des tables chronologiques (astronomiques), analytiques ou comparatives. L'ouvrage étant centré sur le calcul technique du temps, à part la table des dynasties chinoises, on n'y trouve guère de séries chronologiques. D. M. F.

Ibn Khaldûn. — The Muqaddimah. An Introduction to History. Translated from the Arabic by Franz ROSENTHAL. (Bollingen Series, XLIII). New-York, Pantheon Books, 1958 ; in-8, CXV-482, XIV-464 et XII-604 p.

Heinrich Simon. — Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur. (Beiträge zur Orientalistik, II). Leipzig, Harrassowitz, 1959 ; in-8, 126 p., DM 14,80.

Ibn Khaldūn (1332-1406) fut un des plus grands savants de l'Islam. Né Tunisien, il s'acquiert une science et une compétence hors pair aux différentes cours arabes de l'époque. Vers la fin de sa vie, il s'établit au Caire où, autour de sa chaire professorale, se groupe toute une génération de jeunes intellectuels. La charge de Grand-Juge lui y fut confiée jusqu'à trois reprises et, en tant que main droite du sultan, il se rend à Damas assiégé par les Tartares. Sa rencontre (1401) avec leur chef Tamerlan est restée célèbre. A l'intérieur de l'Islam les cadres bougent aussi : des princes se disputent ou se détachent du régime, des agglomérations citadines se constituent. Outre une *Autobiographie*, une *Somme de Théologie*, quelques lettres et poèmes, Ibn Kh. nous a laissé son *Kitāb al-'Ibar (Le Livre des Exemples)*, vaste synthèse d'histoire générale et de sociologie, le reste de son œuvre étant perdu. L'ouvrage entier fut appelé *Prolégomènes* (arabe : *Muqaddimah*), d'après l'introduction où l'A. traite de ses nouveaux principes méthodologiques. Dans trois livres sont exposées : la civilisation et ses conditions, l'histoire des Arabes et celle des Berbères, restée une de nos sources principales dans l'étude des peuples nord-africains. Dorénavant grâce au travail de M. R., l'Introduction et le premier livre sont accessibles à un plus grand nombre de chercheurs qui, croyons-nous, ne seront pas tous des arabisants. L'introduction de M. R. nous documente sur la vie d'Ibn Kh., son ouvrage, et l'histoire textuelle de ce dernier (mss., éditions, rédaction originale et additions postérieures de la main de l'A., traductions antérieures, remarques sur la présente traduction). Le savant sémitisant s'est penché durant de longues années sur une quinzaine de mss., de provenance surtout turque (dont quatre écrits du vivant même d'Ibn Kh.), tout en contrôlant minutieusement son texte avec l'édition arabe complète de Quatremère (Paris, 1858) et d'autres éditions parues en Orient. Des traductions complètes existent en turque (par Effendi, 1859) et en français (par de Slane, 1862-68). On s'étonnera seulement de ne trouver aucune note à propos des chiffres en marge de la présente traduction de M. R. ; en fait ils désignent les pages du texte de Quatremère. Pas moins de 1962 notes donnent des sources, références, explications ; l'index général a le très grand mérite de renvoyer à tous les noms d'auteurs cités. A la fin du troisième volume figurent également un index des termes arabes et une *Selected Bibliography*, celle-ci compilée par W. J. FISCHEL, qui a éclairé dans diverses publications maintes difficultés de l'*Autobiographie* d'Ibn Kh. Une vingtaine d'illustrations, dont trois en couleur, font la joie du lecteur. En somme, M. R. nous livre un remarquable manuel qui complétera avantageusement les instruments de travail.

Le livre de M. S. fut présenté en 1956 comme *Habilitationsschrift* à l'Université de Berlin. Aussi n'a-t-il pas pu prendre connaissance de l'importante publication présentée ci-dessus, ni de l'ouvrage anglais

étudiant la même question de M. Mahdi (Londres, 1957). Dans l'introduction l'A. propose le terme *sarazenische Philosophie*, qui serait plus apte à désigner toute philosophie produite par les habitants du pays des khalifs ; cependant ce terme nous semble au moins tout aussi arbitraire que l'appellation communément reçue de *arabische Philosophie*. Se basant sur les éditions arabes de Quatremère et de Būlāq (1867), M. S. étudie les grandes lignes de la pensée d'Ibn Kh. et son importance dans l'histoire de la pensée musulmane. Les nombreuses citations en traduction allemande prouvent davantage encore l'actualité de la doctrine d'Ibn Khaldūn.
D. E. D.

Fernand Lequenne. — Les Galates. (Coll. Les temps et les destins). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-8, 364 p., une carte.

Dès la première page de cet ouvrage, l'A. nous saisit par ses grandes perspectives historiques, qui sont extrêmement suggestives. C'est au chapitre final que nous connaîtrons le pourquoi de cette amitié qui lie l'A. avec les Galates. Mais, à ce moment, nous aurons compris comment, tout en faisant l'histoire d'un peuple d'Asie Mineure — dont on retrouve les rejetons aux points terminus des grandes migrations — l'A. a voulu rappeler aux hommes d'aujourd'hui des leçons de l'histoire religieuse. C'est dans l'histoire des Galates et autour de celle-ci qu'il replace les siècles qui précèdent et suivent le Christ. Tout en connaissant la part qu'eut ce peuple dans l'évolution religieuse, nous sommes à tout instant en présence de l'histoire universelle de l'humanité et, qui plus est, les Galates peuvent nous apprendre à comprendre la destinée humaine, le dessein de Dieu. Un livre ardent.
D. Th. Bt.

Janet R. Glover. — The Story of Scotland. Londres, Faber and Faber, 1960 ; in-8, 400 p., 8 ill., 7 cartes, 21 /-

L'A. a parfaitement répondu au dessein des éditeurs consistant à mettre à la portée du public des ouvrages concis sur l'histoire de divers pays de l'Empire britannique. C'est ainsi qu'en quatre cents pages, nous trouvons résumés quelque vingt siècles. C'est cependant de la bonne histoire dénonçant une vaste érudition et beaucoup de sens critique. Purement narrative — et avec le talent de donner beaucoup de vie à son récit — la première partie s'en tient aux faits. La seconde partie de l'ouvrage, couvrant les deux derniers siècles, donne à l'A. l'occasion d'examiner certaines questions d'ordre religieux, industriel, agricole, social et éducatif. Une bibliographie copieuse orientera très utilement le lecteur désireux d'approfondir l'un ou l'autre point l'intéressant particulièrement.
C. R.

Franz Grabler. — Die Krone der Komnenen. (Byzantinische Geschichtsschreiber, 7). Graz, Styria, 1958 ; in-12, 314 p., 3 cartes.
— **Die Kreuzfahrer erobern Konstantinopel.** (Même coll., 9). Ibid., 320 p., 3 cartes.

On découvre sous ces titres la traduction introduite et annotée des récits de Nicétas Choniate. Le premier volume prend les règnes prospères de

Jean et de Manuel Comnène (1118-1180), l'autre, troisième de la série, les règnes d'Alexis III, le retour d'Isaac II, et Alexis Murzuphle, période couvrant les années 1195 à 1204. Comme l'écrivain était contemporain de ces derniers événements, on comprend sa passion lors de la prise de Constantinople par les alliés de la IVe Croisade. La traduction se réfère à l'édition de Bonn. En appendice, la traduction de l'opuscule de Nicolas Mesaritès : *La révolution de palais de Jean Comnène* d'après l'édition de A. Heisenberg, dans *Programm des K. Alten Gymnasiums zu Würzburg*, 1907. Deux cartes sommaires sont reprises dans chaque volume, où l'on repère quelques sites médiévaux, par contre la topographie de la capitale est traitée avec grande désinvolture. D. M. F.

Fontes Graeci Historiae Bulgaricae, T. II. (Fontes Hist. Bulg., 3). Sofia, Acad. Sc., 1958 ; in-4, 380 p.

Le présent recueil reproduit les textes d'une douzaine d'auteurs byzantins qui ont traité de la Thrace ancienne et des régions voisines occupant le territoire de la Bulgarie actuelle. Comme au premier tome, on reprend le texte et les notes de l'édition classique de chacun des auteurs, avec adjonction de la traduction bulgare et la mise au point des notes et de la bibliographie. L'introduction générale fut assurée par Ivan Dujčev. Les importants extraits du codex de Justinien (avec original latin) sont élaborés par V. Velkov, et les Novelles du même empereur par M. Vojnov. Le premier A. a pris en main les passages du *de Bellis* et de l'*Historia arcana* de Procope, laissant le *de Aedificiis* à D. Dečev. La plupart des autres chapitres sont garantis par Genoveva Cankova-Petkova et Vasilka Tăpkova-Zaimova, en association souvent à V. Beševliev. Cette série documentaire sera précieuse par sa maniabilité. Sous-titres latins et index général. D. M. F.

Elis Håstad. — The Parliament of Sweden. Londres, The Hansard Society for Parliamentary Government, 1957 ; in-12, VI-166 p., 5/-

On connaît les rapports étroits existant entre certaines Églises établies et le Parlement national ; on devine ainsi certains liens entre le Riksdag suédois et l'Église luthérienne de Suède qui est Église d'État, mais on aurait aimé avoir des informations précises à cet égard. Or, c'est en vain que l'on recherchera ces informations de droit constitutionnel dans l'opuscule, excellent par ailleurs sur l'histoire et le fonctionnement des chambres législatives en Suède. Le patronage de la *Hansard Society*, bien connue pour ses publications parlementaires, suffit d'ailleurs à garantir la qualité de ce manuel de droit et d'histoire politiques. Une réédition pourrait combler l'importante lacune indiquée ici. J. G.

M. A. Miller. — Don i Priazovje v drevnosti. I : Pervobytnyj period ; II : Drevnjaja istorija ; III : Rannee srednevekovje. (Inst. d'études sur l'URSS, sér. 2, 67, 2 vol., et 78). Munich, Ibid., 1958-61 ; in-4, 210, 208 et 198 p. ronéo ; 16 pl., 1 carte.

L'A. a mis au point dans ces pages le résultat d'une expédition archéologique entreprise dans le bassin inférieur du Don depuis déjà cinquante

ans, mais sans perdre, dans l'intervalle, le contact avec le progrès des découvertes en ces matières. Le t. I se rapporte aux périodes paléontologiques : âges de la pierre et du bronze ; le t. II aux périodes proto-historiques des Scythes et des Sarmates. Après un exposé des causes de la disparition de nombreux vestiges de ces époques, l'A. classe d'abord l'apport documentaire des différents sites dans le cadre des grandes périodes citées, il parcourt ensuite l'acquis fourni par les diverses expéditions archéologiques et les travaux savants, avant d'esquisser sa propre synthèse, qui reste classique et justifiée. Le t. III prolonge l'étude de ces régions durant la période historique jusqu'à l'invasion mongole. On y assiste à un défilé continu de peuples : Avares, Turcs, Bulgares, Chazares, etc., et à la pénétration russe des XIe-XIIIe siècles. L'A. prend soin de relever les tenants politiques de nombreuses hypothèses avancées.

D. M. F.

Heinz Skrobucha. — Von Geist und Gestalt der Ikonen. Recklinghausen, Bongers, 1961 ; in-12, 76 p., 39 ill. dont 9 en coul.

Voici un nouveau petit livre sur les icones. L'A., conservateur du Musée d'icones de la ville de Recklinghausen, expose pour un très large public l'origine et l'évolution de l'art des icones. Trois petits chapitres. I. *De l'image à l'icone*, où l'icone naît pour ainsi dire devant nos yeux dans l'ambiance hellénistique du christianisme primitif. II. *Les Icones et les peintres*. On y trouve des indications très intéressantes pour l'iconographie des XVIIIe et XIXe siècles, parce que l'A. a voulu poursuivre son étude jusqu'aux temps actuels. III. *Le peuple et les images*. Il y est question de l'importance des icones dans la vie ordinaire des peuples orthodoxes, ainsi que du danger de superstition que cette vénération peut comporter quelquefois, danger qui n'est nullement imaginaire, comme le montre l'A. par quelques faits allégués. Le livre édité dans le même format et avec la même présentation que les tomes de la série « Ikonen » peut servir très utilement d'introduction ou de conclusion à cette série déjà très connue. C'est une bonne œuvre de vulgarisation avec d'excellentes illustrations

D. J.-B. v. d. H.

Philip Sherrard. — Athos, the Mountain of Silence. Londres, Oxford University Press, 1960 ; in-4, 110 p., 28 pl. en couleurs, 50/-

Cette publication est l'original anglais dont la traduction allemande a été éditée en 1959 en Suisse par l'Urs-Graf-Verlag. L'édition est en tous points conforme à l'édition en langue allemande en ce qui concerne le format et la présentation. La seule différence consiste en une courte préface et une liste des chapitres au début du livre qui manquent dans l'édition suisse. Le compte rendu de l'édition suisse a paru dans le tome XXXII d'*Irénikon*, 1959, p. 517.

D. J.-B. v. d. H.

Les Pèlerinages. (Coll. Sources orientales, 3). Paris, Éd. du Seuil, 1960 ; in-8, 374 p.
La Naissance du Monde. (Même coll., 1). Ibid., 1959 ; in-8, 508 p.
Le Jugement des morts. (Même coll., 4). Ibid., 1961 ; in-8, 296 p.

Le phénomène religieux qu'est le pèlerinage est commun à toutes les religions. Cette démarche de l'être humain pérégrinant sur la terre peut avoir des buts variés, des motifs divers : « afin de revivifier le chemin de l'au-delà » (al-Ghazālī, p. 113), d'obtenir le salut; chez beaucoup c'est comme la quête du Paradis perdu. Le présent volume, comme tous ceux de cette collection, a été composé par une équipe de chercheurs ; chacun connaît la littérature du sujet et le pays dont il traite. On n'entend pas comparer ni synthétiser les résultats. On peut s'imaginer la grande variété de données et de faits recueillis, qui concernent quasi toutes les formes et expressions de l'activité humaine. Cette abondance et les textes sacrés cités ici révèlent bien de l'inconnu. On y fait parcourir les routes et visiter les lieux de pèlerinage de l'Égypte ancienne, d'Israël, de la Mecque, de Perse, de l'Inde, du Tibet, d'Indonésie, des plateaux malgaches, de Chine et du Japon. L'histoire religieuse du monde est présentée avec une grande richesse.

Pour la cosmogenèse — naissance du monde — nous sommes renseignés sur les croyances, en outre, du Laos, de Sumer, d'Akkad, des Hourrites et Hittites, des Turcs et Mongols, de Canaan, de l'Iran préislamique et de Siam, avec des citations des textes religieux anciens dont bénéficiera l'étude de la Bible. Signalons en fin du volume, l'étude de Mircea ELIADE : *Structure et fonction cosmogonique du monde.*

Quant au *Jugement des morts*, c'est à l'Égypte ancienne, à Assour, au Japon, à Babylone, à l'Iran, l'Islam, l'Inde, la Chine et à Israël que l'on demande de nous donner le témoignage en une croyance à la rétribution dernière, à la survivance. Ouvrages tous d'un grand intérêt.

D. Th. Bt.

Grèce. (Les Guides bleus). Paris, Hachette, 1956 ; in-12, XC-704 p., cartes et plans.

Turquie. (Même coll.). Ibid., 1958, XCIV-552 p., cartes et plans.

La dernière grande édition du Guide bleu de Grèce datait de 1932. L'ouvrage avait été réédité plusieurs fois, enrichi d'additions, mais aucune modification n'avait été apportée au texte primitif Ces différentes éditions n'étaient plus à jour : par suite des dommages de guerre, de la modernisation des moyens de transport ou des nouvelles découvertes archéologiques les renseignements pratiques établis à l'intention du voyageur se trouvaient périmés. Cette nouvelle rédaction est due à M. Francis BAULIER, ancien professeur à l'Institut français d'Athènes, qui a pu s'assurer les meilleures collaborations, en particulier celle de M. N. Phocas, secrétaire général de l'Office national du Tourisme hellénique. Mais l'aspect pratique et touristique n'en est pas le seul intérêt : les aperçus de toute sorte qui composent l'introduction ainsi que les notices historiques que l'on rencontre à chaque étape, en font un précieux livre de référence.

Le guide de Turquie est d'autant plus précieux qu'il n'existait absolument rien de semblable jusqu'alors : on ne pouvait plus se contenter de l'*Itinéraire de Paris à Constantinople* publié chez Hachette en 1889 ni du guide de *Roumanie-Bulgarie-Turquie* de 1933, et l'excellent petit guide de la *Méditerranée orientale* (1953) était forcément sommaire. Le travail de M. Robert BOULANGER, reprenant l'œuvre inachevée d'Ernest Mambourg, répond donc à une réelle nécessité et constitue la meilleure introduction à ce musée de brillantes civilisations dont la Turquie moderne, consciente de leur valeur, s'est faite la gardienne.

D. D. G.

Raymond Matton. — Corfou. (Coll. de l'Institut français d'Athènes, 64. Villes et Paysages de Grèce). Athènes, Institut français, 1960 ; in-8, 252 p., 84 pl. photo.

L'A. n'est pas à son premier essai de présenter des villes et paysages de Grèce, puisqu'il a déjà publié *Hydra*, *Rhodes*, *La Crète antique* et annonce pour bientôt *La Crète au cours des siècles*, *Athènes et ses monuments*. Ce livre n'est pas un guide ni une description, c'est l'histoire de Corfou depuis Ulysse jusqu'aux modernes visiteurs, en passant par les dominations successives qui se sont disputé cette île enchanteresse. Quelques pages étudient la situation de l'Église orthodoxe sous les Vénitiens, les rapports entre Grecs et Latins. Un ample commentaire (en français et en anglais) accompagne les 139 illustrations hors texte (estampes et photos). L'A. y montre, d'un point de vue qui nous intéresse, une bonne connaissance de la tradition iconographique byzantine.

D. D. G.

Notices Bibliographiques.

RUPERT SPITZER, *Gott lebt und ruft dich.* Munich, Max Hueber, 1956 ; in-8, 536 p.

Ce livre veut apporter une réponse chrétienne à la recherche de Dieu dans le monde actuel. Il nous semble cependant que l'A. n'a pas saisi la complexité de la problématique d'après-guerre. Il en voit surtout l'aspect philosophique et intellectuel, ce qui n'est pas nécessairement le plus important. Si le livre, malgré cette lacune manifeste, a encore une valeur, il le doit à l'effort fait par l'A. pour rendre la pensée traditionnelle de l'Église accessible à notre temps.

D. HILAIRE DUESBERG, *Jésus, Prophète de la Loi.* (Bible et Vie chrétienne). Tournai-Paris, Éd. de Maredsous-Casterman, 1955 ; in-12, 197 p.

Utilisant Dittmar et le Dictionnaire de Kittel, ainsi que le Commentaire de Strack-Billerbeck, l'A. propose une sorte de répertoire des passages dans lesquels le Christ emploie l'Ancien Testament. Un groupement en six chapitres — dont un est consacré à la science du Christ — tente de mettre un certain ordre dans cette accumulation de citations. L'ouvrage est précieux pour qui veut méditer sur la personne du Christ telle que la présente l'Écriture.

LOUIS BOUYER, *Le quatrième évangile.* Introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire. (Même coll.). 1955, 240 p.

Avec la simplicité que demandait cette collection destinée au chrétien cherchant un guide dans sa lecture de la Bible, le P. B. donne ici une tra-

duction et un commentaire du quatrième évangile. Une courte introduction fait le point de la question de l'appartenance hellénique ou juive de la pensée johannique. La définition de la «similitude» johannique par comparaison avec la parabole synoptique est intéressante. Un plan est proposé, basé sur les thèmes : Vie, Lumière, le chap. XI étant un sommet entre les deux grandes parties de l'évangile. Le chap. XV se comprendrait bien si l'on admettait qu'il a été prononcé dans les parvis du Temple. Le chap. XXI aurait été rajouté plus tard par le même auteur. Les derniers versets du même chapitre seraient d'un éditeur.

Mgr L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*. (Même coll.). 1956, 157 p., 69 F.

Ce livre reprend, en le remaniant, l'ouvrage bien connu qui date déjà de 1946. Des chapitres consacrés aux quatre évangiles, celui qui concerne saint Jean est le plus court. Mgr Cerfaux s'est intéressé surtout aux Synoptiques. On connaît sa position sur la dépendance de Mc par rapport à Mt araméen, et l'influence de Mc sur Mt grec. Ces vues sont exposées ici simplement, sans développements scientifiques. Dans la même manière, un chapitre sur les Apocryphes et les *Logia* non recueillis dans les écrits canoniques.

C. H. DODD, *La Bible aujourd'hui*. (Même coll.). 1957, 171 p., 69 F.

Les directeurs de la collection ont pensé profitable d'accueillir cette traduction, faite par Francis Ledoux, de l'œuvre du grand exégète anglais. Un court avant-propos de l'éditeur prévient que certaines options critiques pourront surprendre ; il relève également le fait que telle page sur les fins dernières est moins traditionnelle. De fait, certaines datations de livres bibliques par exemple, surprennent par leur caractère tardif. Et le passage relatif aux fins dernières minimise les données scripturaires. Mais, ces réserves faites, l'ouvrage présente un réel intérêt, et nous remercions les éditeurs d'en avoir entrepris la publication.

G.-M. BEHLER, *Les confessions de Jérémie*. (Même coll.). 1959, 108 p., 48 F.

L'A. nous offre ici un commentaire simple, dans le genre spirituel, de quatre passages de Jérémie : 12, 1-5 ; 15, 10-11 et 15-21 ; 17, 12-18 ; et 20, 7-13. A quoi il ajoute le livret sur les faux prophètes : 23, 9-29. Ces textes, sauf le dernier, sont datés du règne de Joaqim. La traduction des passages de Jérémie est l'œuvre de l'A. Pour les autres textes, on a eu recours à la Bible de Jérusalem.

D. HILAIRE DUESBERG, *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*. (Même coll.). 1960, 144 p., 60 F.

C'est la troisième édition de ce volume qui réunit plusieurs conférences données à Strasbourg : les héros de l'Ancien Testament, le Dieu des Pères, les Saints de l'Ancien Testament. Un plaidoyer accessible et convaincant pour la lecture de l'Ancien Testament.

Marie, l'Église et la Rédemption. Journées d'études de Lourdes, 11-12 septembre 1958. (Société canadienne d'études mariales). Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1961 ; in-8, VIII-280 p.

Comme chaque année, et ceci pour la sixième fois, la Société canadienne d'études mariales publie les rapports présentés à ses journées d'études. Le présent recueil groupe les huit rapports de 1958.

Anales de la Facultad de Teologia, 11. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1960 ; in-8, 165 p., 2 dl.

Ce volume rassemble les conférences lues lors des premières Journées théologiques de la Faculté de théologie de l'Université catholique du Chili, les 21-23 sept. 1959. Les onze travaux visent le prochain Concile ou des questions d'œcuménisme. C'est un premier pas, et il faut se réjouir de son esprit et de son orientation. Sans doute, les articles les plus intéressants pour des Européens sont ceux qui étudient le protestantisme au Chili, car ces derniers ont été rédigés par des gens du pays qui connaissent le sujet et ses problèmes : H. Muñoz, R. Poblete, I. Rosier, M. Veloso.

Father Francis, S. S. F., *Brother Douglas, Apostle of the Outcast.* Londres, Mowbray, 1959 ; in-12, VIII-156 p., 7/6.

C'est l'histoire du Père Douglas Downes (1878-1957), écrite pour les novices de la « Society of St. Francis », communauté de franciscains anglicans. Une figure fascinante, qui, à l'exemple du Pauvre d'Assise, a dispensé les trésors de son ardente charité en faveur des malheureux les plus délaissés, en un mot l'Apôtre des parias.

E. Fuchs, *Christliche und marxistische Ethik.* Leipzig, Koehler und Amelang, 1959 ; in-12, 176 p.

L'A. précise lui-même l'objet de cet ouvrage dans le sous-titre : « Conduite et responsabilité du chrétien à l'époque du socialisme grandissant ». Le socialisme met à la base de la solidarité le travail de l'homme, mais le travail est dominé par des promesses de Dieu et soumis à ses lois. Le socialisme garantit les droits de la masse, mais la loi suprême qui régit les masses, c'est l'esprit du Christ, l'amour mutuel. L'éthique sociale doit remonter jusqu'à ces deux principes religieux.

M. Winowska, *La belle aventure de Catherine.* Paris, Éd. Guy Victor, 1959 ; in-4, 64 p., 30 illustrations en couleur.

Cette plaquette artistique expose dans une langue simple que même des enfants peuvent comprendre, l'origine et l'histoire de la « Médaille miraculeuse » de Notre-Dame, dont la dévotion, propagée principalement par les Filles de la Charité, est répandue aujourd'hui dans le monde entier. Le style alerte du récit et la finesse d'observation concourent à rendre ces pages attachantes et font naître souvent chez le lecteur une profonde émotion.

Éliane Jacquet, *4 saisons en U. R. S. S.* Journal d'une étudiante. Paris, Éditions Pierre Horay, 1959 ; in-12, 278 p., 8,70 NF.

Nantie d'une bourse pour étudier durant un an à l'Institut d'art dramatique à Moscou, une étudiante française décrit sa vie, ses relations et ses voyages en plusieurs villes de l'URSS, s'attachant surtout à décrire de menus événements où se révèle spontanément le fond de l'âme russe.

Fedor Stepun, *Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution.* Aus meinem Leben, 1884-1922. Munich. Kösel Verlag, 1961 ; in-12, 510 p., DM 9,80.

Professeur de culture russe à l'Université de Munich et auteur de plusieurs ouvrages sur la Russie du début de ce siècle, l'auteur publie aujourd'hui des souvenirs de quarante années vécues en Russie jusqu'à son expulsion en 1922. Cet exposé vivant et plein de pénétration ne manque pas de sens dramatique, notamment dans les chapitres traitant des révolutions de février et d'octobre.

Henry Vallotton, *Pierre le Grand.* (Coll. Les grandes Études historiques). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-12, 550 p., 15 NF.
— *Ivan le Terrible.* (Même coll.). Ibid., 1959 ; in-12, 330 p., 12 NF.

L'A. a publié plusieurs ouvrages sur l'histoire et la personnalité des souverains les plus renommés d'Europe. Ces biographies sont caractérisées par une étude attentive des documents et un souci de juger les personnages dans la mentalité des gens de leur époque. Cette préoccupation et l'allure vivante du récit contribuent à captiver ceux qui, aujourd'hui nombreux, s'intéressent à l'histoire de la Russie ancienne à deux tournants de son existence.

Roger Lloyd, *The Borderland.* An Exploration of Theology in English Literature. Londres, Allen and Unwin, 1960 ; in-12, 112 p., 16/-

Est-il vrai que « le jardin de la Théologie est infesté par la mauvaise herbe du jargon » ? De fait, en raison de leur langage technique, les théologiens ont souvent besoin de traducteurs et de vulgarisateurs. Ce livre pourtant veut montrer comment la littérature anglaise a essayé de traduire les vérités de la théologie chrétienne.

Z polskich studiów slawistycznych, I-II. (Polska Akademia Nauk, Komitet Słowianoznawstwa). Varsovie, Państwowe wydawnictwo naukowe, 1958 ; in-8, 268 et 305 p.

Ces deux volumes contiennent 35 communications présentées par des savants polonais au IVe Congrès international des slavistes, tenu à Moscou en 1958. Ces communications, qui traitent des questions linguistiques et littéraires, font le plus grand honneur à la science polonaise.

Ladislav Dvonč, *Bibliografia slovenskej jazykovedy za roky 1953-1956.* Martin, Matica Slovenská, 1958 ; in-8, 339 p.

Cette bibliographie de la linguistique slovaque pour les années 1953-1956 fait suite à la bibliographie des années 1948-1952 que le même auteur a fait paraître en 1957. C'est une bibliographie annotée qui enregistre aussi bien les ouvrages et articles originaux que les comptes rendus.

J. Młyńk, *Serbska bibliografija 1945-1957 z dodawkami do 1945. Sorbische Bibliographie 1945-1957 mit Nachträgen bis 1945.* (Spisy Instituta za serbski ludospyt, 10). Bautzen, Ludowe nakładnistwo Domowina, 1959 ; in-8, 287 p.

La présente bibliographie (non annotée) des publications sorabes comprend 4010 numéros. Elle continue, complète et recouvre partiellement la bibliographie générale de J. Jatzwauk qui s'arrête à l'année 1950.

Henry Benrath, *Die Kaiserin Galla Placidia.* Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1959 ; in-8, 428 p., table généalogique.

M. B., auteur de plusieurs romans historiques, a été fortement impressionné par le mausolée de G. Pl. à Ravenne. La destination de ce monument, la personne de sa fondatrice y ont certainement été pour quelque chose. L'A. a écrit un roman ; on ne doit donc pas y chercher de l'histoire scientifique, mais tout lecteur y apprendra facilement quelque chose. Sans nous attarder à quelques appréciations tendancieuses des Goths (ce livre fut publié pour la première fois en 1937), admirons les qualités poétiques du style. Voici un moyen agréable de se rendre familiers les noms et les circonstances compliquées de l'histoire de l'Empire romain entre 408 et 448.

DISQUES

Svjata Liturhija. — Ukrainian High Mass, celebrated by Rev. Dr. Volodymyr Gavlich, OSBM, with the assistance of Rev. D. Kovaliuk and Rev. I. Dashkovskyj, sung by the choir of St. Barbara's Church in Vienna, conducted by Andrij Hnatyshyn. Chicago, Mykola Denysiuk Publishing Co., 226 West Chicago Avenue, MDP 1001 ; 2 disques 30 cm., 33 tours, 12 dl.

Ces disques sont uniques, car nous avons ici le texte absolument complet de la liturgie eucharistique byzantine ; seules sont omises par révérence les paroles de l'Institution, mais on pousse le souci de l'intégralité jusqu'à nous donner les prières avant la communion et la formule de la communion elle-même. Cet enregistrement est encore unique en tant que présentation ukrainienne et catholique de cette liturgie. La langue est bien le slavon qu'on connaît des nombreux disques russes, mais un slavon prononcé à l'ukrainienne, toutefois sans agressivité, si on peut dire. En outre, le style, un tantinet larmoyant, des célébrants et, par contraste, la vigueur du chant choral sont tout à fait caractéristiques du genre. La technique du chœur et de la prise de son sont excellentes, la gravure due à la RCA tout à fait satisfaisante. Le seul terrain sur lequel une discussion pourrait s'engager est celui du choix de la musique et de sa convenance à l'action liturgique. Beaucoup de pièces sont parfaitement à leur place, surtout

les nombreuses mélodies traditionnelles du chant de Kiev arrangées avec bonheur. A celles-ci on peut ajouter les compositions « classiques » dans le mode baroque de Vienne et de la très belle église historique de Sainte-Barbe, telles que celles de Bortnjanskij, Lomakin et Turčaninov — le *Iže Cheruvimy*, n° 9, de Lomakin étant d'une meilleure venue que le *Edinorodnyj Syne* de Turčaninov —, mais nous n'avons pas beaucoup apprécié la *sugubaja ektenija* — souvent un moment critique — , ni non plus le *Věruju* (avec *Filioque*) et le *Otče naš*, par exemple. Tel quel, cependant, le disque comble un vide béant ; il nous présente une liturgie ukrainienne absolument authentique qui réchauffera le cœur de maint fidèle membre de cette Église si rudement éprouvée. Il pourra également servir très utilement à faire connaître à des Occidentaux la liturgie byzantine et ne devrait pas déplaire même à ceux qui préfèrent ou qui sont plus habitués à la manière russe, pourtant sensiblement différente. Il nous plaît de relever la présentation en boîtier artistique. Avec les deux grands disques on reçoit aussi un petit (17 cm.) par la même chorale. D. G. B.

Hymnes byzantins. — *Βυζαντινοὶ Ὕμνοι ἀπὸ τὴν ἀκολουθίαν τοῦ Νυμφίου.* Spyridon Peristeris, Protopsalte de la cathédrale d'Athènes, avec accompagnement de Chorale et ison. Athènes, Philips, 431 704 AE ; 17 cm., 45 tours.

Voici déjà le quatrième disque de l'admirable série dont nous avons parlé ici même (1961, p. 283-284). *L'Office de l'Époux* est le nom populaire donné en Grèce aux Matines des trois premiers jours de la Semaine-Sainte en raison de l'apolytikion : « Voici que vient l'Époux ». Outre cet apolytikion et l'Alleluia quadragésimal *(sic)* qui le précède, nous entendons ici l'exapostilaire — aussi célèbre chez les Russes que chez les Grecs — : « Je vois ta chambre nuptiale — *Τὸν νυμφῶνά σου βλέπω* — *Čertog Tvoj viždu* », déjà enregistré en slavon à Paris du temps d'Afonskij, et trois autres chants du lundi et du mercredi saints. L'auditeur qui se sera donné la peine d'entrer dans cet admirable idiome musical, se prépare à une expérience esthétique et, surtout, religieuse très profonde. On ne laissera pas d'être ému par le pathétique, si sobre pourtant, du stichère *Κύριε ἐρχόμενος πρὸς τὸ πάθος.* Signalons qu'avec chaque disque est livré le texte grec des pièces chantées et que pour le présent disque les tons musicaux sont également indiqués, ce qui plaira aux spécialistes. Peut-on espérer un jour ou l'autre un grand disque 33 tours avec quelques-unes des pièces majeures du répertoire byzantin ? On aimerait nommer l'incomparable *Κύριε ἡ ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις*, par exemple.

D. G. B.

Russkie cerkovnye pesnopenija i narodnye pesni. Popular and Religious Vocal Music in Russia. Pontificium Collegium Russicum, dir. P. L. Pichler. Music, LPM 1003 ; 30 cm., 33 tours.

Ce disque contient quatre pièces liturgiques suivies d'une série de romances russes. Je ne suis nullement qualifié pour parler de ce dernier genre, mais il me semble que le chœur des séminaristes n'a pas mal réussi l'exécution de cette musique très particulière. Les deux morceaux de la seconde face avec leurs solos pour baryton *Kalinka* et *Kolybeljnaja* sont peut-être

les mieux interprétés. Quant à la musique religieuse, elle est également bien exécutée avec beaucoup de conscience et de sobriété, et par de très jolies voix, parfaitement contrôlées. Du point de vue de l'exécution, c'est le *Sovět prevěčnyj* de Nikoljskij, *koncert* (c'est-à-dire motet) reprenant un stichère de l'office de l'Annonciation, qui m'a surtout plu. Pour les trois autres morceaux on pourrait faire une même remarque : le chant m'a semblé trop soigneux, trop précautionneux pour qu'on y sente cet élan si caractéristique de la musique d'Église russe, en outre le *Otče naš* de Grečaninov est difficile et à la limite (même au-delà ?) de la musique liturgique. Puis-je préciser ici ma pensée ? Le *polielej* du *znamennyj rospěv*, même dans l'arrangement de Česnokov, reste une psalmodie avec refrain. Par conséquent, il doit être chanté avec beaucoup d'allant ; il faut interpréter des phrases musicales, non pas des notes, et les refrains doivent rester des refrains. Cela ne ressort guère de cet enregistrement, mais c'est encore dans la partition de Česnokov. De même le *veličanie* de Noël : on ne sent pas vibrer cette âme russe dont naguère on nous parlait tant. Un peu plus de liberté devant les notes écrites, un peu plus de *molitvennyj pod'em* auraient fait une différence énorme. Dans ce domaine de la musique religieuse russe nous sommes tous aujourd'hui des chercheurs. Il s'ensuit que ces remarques ne voudraient en rien diminuer la valeur ni l'intérêt du présent enregistrement ; bien au contraire, je suis heureux de le recommander très chaleureusement.

D. G. B.

Livres Reçus.

ABELÉ, J., *Le Christianisme se désintéresse-t-il de la science ?* (Je sais, je crois, 14). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 124 p.

AYFFRE, A., *Cinéma et foi chrétienne.* (Je sais, je crois, 131). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 144 p.

BAILBY, P., *Le Curé et sa paroisse.* (Je sais, je crois, 83). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 126 p.

BARS, H., *Trois vertus-clefs.* (Je sais, je crois, 27). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 128 p.

BIÉLER, A., *L'humanisme social de Calvin.* (Coll. Éthique : Croire, Penser, Espérer). Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-12, 110 p.

BONHOEFFER, D., *Tentation.* (Coll. Cahiers du renouveau, XXI). Genève, Labor et Fides, 1961 ; in-12, 60 p.

BRETON, E., *Vital Grandin.* La merveilleuse aventure des Prairies et du Grand Nord. (Bibl. Ecclesia, 58). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 366 p.

CITA-MALARD, S., *Un million de religieuses.* (Je sais, je crois, 85). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 126 p.

CLUNY, R., *La légende dorée de Martin des Gaules.* (Bibl. Ecclesia, 65). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 152 p.

DANIÉLOU, J., *Dieu et nous.* (Coll. Église et temps présent). Paris, Grasset, 1956 ; in-12, 256 p.

DEBIDOUR, V.-H., *Brève histoire de la sculpture chrétienne.* (Je sais, je crois, 126). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 128 p.

DE BOVIS, A., *L'Église et son mystère.* (Je sais, je crois, 48). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 138 p.

DELAVIGNETTE, R., *Christianisme et colonialisme.* (Je sais, je crois, 96). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 128 p.

DEROO, A., *L'homme à la jambe coupée,* ou le plus étonnant miracle de Notre-Dame del Pilar. (Bibl. Ecclesia, 60). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 224 p.

DE VAULX, B., *Les Missions : leur histoire des origines à Benoît XV (1914).* (Je sais, je crois, 98). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 128 p.

DHEILLY, J., *Les Prophètes.* (Je sais, je crois, 66). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 126 p.

DIDIER, J. Ch., *Le chrétien devant la maladie et la mort.* (Je sais, je crois, 55). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 124 p.

DIONYSIUS AREOPAGITA, *Von den Namen zum Unnennbaren.* Auswahl und Einleitung v. E. von Ivánka. (Sigillum, 7). Einsiedeln, Johannes Verlag, s. d. ; in-12, 112 p.

ELPHINSTONE-FYFFE, J., *Three Hours,* A new Form of the Good Friday Service. Londres, Oxford University Press, 1961 ; in-12, VI-106 p., 12/6.

FERRIER, F., *L'Incarnation.* (Je sais, je crois, 24). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 128 p.

FOURNIER, C., *Le Christ et sa banlieue.* (Bibl. Ecclesia, 62). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 190 p.

HARDICK, L., *Spiritualité de sainte Claire.* (Coll. Présence de saint François, 10). Paris, Éd. Franciscaines, 1961 ; in-12, 138 p., 3,60 NF.

HESSEN, J., *Thomas von Aquin und wir.* Munich, Reinhardt, 1955 ; in-8, 146 p.

HUS, A., *Les religions grecque et romaine.* (Je sais, je crois, 142). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 128 p.

JALABERT, H., *La Congrégation des Sœurs des Saints-Cœurs de Jésus et de Marie.* Beyrouth, 1956 ; in-8, 196 p.

JANICK, ARBOIS ET PICHARD, *Radio-Télévision pour le Christ.* (Je sais, je crois, 132). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 120 p.

KANTONIS, A. G., *Φωτεινὰ σήματα. Σύγχρονα κοινωνικὰ προβλήματα.* Athènes, 1960 ; in-8, 239 p.

KLATT, H., G., *Heilige Stätten : Reichtum oder Last?* Witten, Luther-Verlag, 1958 ; in-12, 80 p., DM 3,50.

KONTOGLOU, Ph., *Βίος καὶ Ἄσκησις τοῦ ὁσίου... Μάρκου τοῦ Ἀναχωρητοῦ.* Athènes, Vezyryiannis, 1947 ; in-12, 76 p.

JENNY, H., *Le Mystère pascal dans l'année chrétienne.* (Coll. A la découverte de). Paris, Équipes enseignantes, 1958 ; in-12, 170 p., 5,50 NF.

LABERTHONNIÈRE, L., *Les fruits de l'esprit.* Instructions pour une retraite. Paris, Aubier, 1961 ; in-12, 204 p., 7,80 NF.

LAGNY, G., *Le réveil de 1830 à Paris et les Origines des Diaconesses de Reuilly.* Paris, Association des Diaconesses, 1958 ; in-8, VIII-196 p.

LEPOINTE, G., *Les Rapports de l'Église et de l'État en France.* (Coll. Que sais-je ? 886). Paris, Presses univ. de France, 1960 ; in-12, 126 p.

WALTER LOESCHCKE, *Apostel und Evangelisten.* (Ikonen, 6). Recklinghausen, Bongers, 1958 ; in-12, 78 p., 16 pl. col.

MAURY, P., *La Prédestination.* (Coll. Nouvelle série théologique, 4). Genève, Labor et Fides, 1957 ; in-8, 64 p.

MILLOT, R.-P., *Missions d'aujourd'hui.* (Je sais, je crois, 99). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 124 p.

NICHOLAS, Metropolitan of Krutitzy and Kolomna, *Speeches on Peace, III.* Moscou, Patriarcat, 1958 ; in-12, 126 p.

NICULESCU, M., *Povestea vorbelor.* Paris, Fondation royale universitaire Charles Ier, 1959 ; in-12, 258 p., 6,50 NF.
OHM, T., *Mohammedaner und Katholiken.* Munich, Kösel-Verlag, 1961 ; in-12, 88 p., DM 5,80.
ORAISON, M., *Amour, péché, souffrance.* (Coll. Ecclesia, 66). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 128 p.
ORCIBAL, J., *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1957 ; in-12, 196 p.
PALANQUE, J.-R., *De Constantin à Charlemagne.* (Je sais, je crois,74). Paris, Fayard, 1959 ; in-12, 124 p.
PETERSON, E., *Marginalien zur Theologie.* Munich, Kösel-Verlag, 1956 ; in-12, 102 p., DM 5,50.
POINSENET, M. D., *Par un sentier à pic : Saint Jean de la Croix.* (Bibl. Ecclesia, 57). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 256 p.
RAVASI, L. R., *De Vocatione Religiosa et Sacerdotali.* Rome, Ed. Fonti Vive, 1957 ; in-8, 272 p.
RIQUET, R. P., *La charité du Christ en action.* (Je sais, je crois, 104). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 156 p.
ROMANOWICZ, Z., *Le passage de la mer Rouge.* Paris, Éd. du Seuil, 1961 ; in-12, 166 p.
RONDET, H., *Les Dogmes changent-ils?* (Je sais, je crois, 5). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 120 p.
SAATMAN, J. W., *Le protestantisme américain.* Louvain, Éd. de l'Aucam, 1953 ; in-8, 56 p.
SESTERO, O., *Avorio negro.* Turin, Ed. Selezione missionaria, 1959 ; in-12, 178 p.
ŠMELEV, I., *Kulikovo Pole. Staryj Valaam.* Paris, YMCA, 1958 ; in-8, 248 p.
STEMPVOORT, P. A. VAN, *De Allegorie in Gal. 4 : 21-31.* Nijkerk, Callenbach, 1953 ; in-8, 30 p., *f.* 25.
TREVETT, R. F., *Le sixième commandement.* (Bibl. Ecclesia, 67). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 194 p.
URTASUN, J., *L'évêque dans l'Église et son diocèse.* (Je sais, je crois, 82). Paris, Fayard, 1961 ; in-12, 108 p.
VANDENBERGHE, B. H., *Onze Vaders in het Geloof.* Anvers, 't Groeit, 1957 ; in-12, V-172, p., 60 f. b.
WINOWSKA, M., *Aux portes du royaume : Bronislas Markiewicz.* (Bibl. Ecclesia, 61). Paris, Fayard, 1960 ; in-12, 296 p.
Acta historica, T. I ; *Acta philologica*, T. II ; *Acta scientiarum socialium*, T. I. Rome, Società accademica romena, 1959 ; 3 vol. in-8, 368, 280 et 230 p., 4.500, 3.000 et 2.500 lires.
Les Quatre Évangiles. Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-12, 382 p., 1,80 NF.
Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom *Leben in Christus* des NIKOLAOS KABASILAS. Uebersetzt v. G. Hoch herausgegeben u. eingeleitet v. E. von Ivánka. Klosterneuburg, Volksliturgisches Apostolat, 1958 ; in-12, 250 p.

Imprimatur : *Cum permissu superiorum.*

F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 15 Sept. 1961.